3 1761 09703704 8

KARL HEIM

LEITFADEN DER DOGMATIK

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/leitfadenderdogm00heim

Leitfaden der Dogmatik

Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen

von

Karl Heim

Erster Teil

Dritte veränderte Auflage

209612
2. 3. 27

Halle (Saale)
Verlag von Max Niemeyer
1923

Germany

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt: Die Grundbegriffe der christlichen Glaubenslehre (prinzipielle Grundlegung) 1

Erster Teil: Das Wesen der Religion 1

I. Das Erwachen der religiösen Frage 1

II. Die Notlage, in die das Erwachen der religiösen Frage hineinführt 7

III. Die transzendente Offenbarung als Lösung der religiösen Notlage 11

IV. Die Denkmöglichkeit einer transzendenten Offenbarung . . 13

V. Der Inhalt, der unserem Leben einen ewigen Sinn gibt . . 17

VI. Der Glaube an Gott und die eigene Seele 21

Zweiter Teil: Das Wesen des Christentums 36

I. Die Notwendigkeit einer Geschichtstatsache für den Glauben 36

II. Christus als Grund des Glaubens 42

III. Die Gewißheit um die Offenbarungstatsache und die historische Kritik 47

IV. Die Offenbarungsbedeutung der Schrift 56

V. Religion und Sittlichkeit 59

VI. Das Verhältnis des Christentums zu den außerchristlichen Religionen 64

Zweiter Abschnitt: Auseinandersetzung mit den wichtigsten Einwänden gegen den christlichen Glauben (Apologetik) 71

I. Die Entstehung und der gemeinsame Grundgedanke der modernen Angriffe gegen das Christentum 71

II. Das methodische Prinzip für die Auseinandersetzung mit diesen Angriffen auf das Christentum 75

III. Die Anwendung des methodischen Prinzips der Apologetik auf die drei wichtigsten Angriffe gegen das Christentum 79

A. Auseinandersetzung mit dem auf die Prinzipien der heutigen Physik gegründeten naturalistischen Monismus 79

B. Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus 86

C. Die Auseinandersetzung mit den Angriffen, die von der Physiologie und Gehirnpathologie ausgehen 90

Erster Abschnitt.

Die Grundbegriffe der christlichen Glaubenslehre (prinzipielle Grundlegung).

Erster Teil.

Das Wesen der Religion.

I. Das Erwachen der religiösen Frage.

1. Es scheint zunächst, als könnte uns die religiöse Frage dadurch zum Bewußtsein gebracht werden, daß man uns die Dogmen und Bekenntnisse mitteilt, in denen andere Menschen alter und neuer Zeit ihren Glauben ausgedrückt haben. Auf diesen Gedanken werden wir durch den **ursprünglichen Sinn des Wortes Dogmatik** geführt. Dogmatik bedeutet ursprünglich Reproduktion des autoritativ feststehenden Inhalts der Schrift bzw. der in den Symbolen zusammengefaßten Kirchenlehre. Nachdem bis ins 4. Jahrhundert die Lehren Christi und der Apostel selbst, sofern sie allgemein verbindlich waren, *δόγματα* genannt worden waren (vgl. Ignatius ad Magn. 13, Origenes, contra Cels. 1, 7; III, 39) im Anschluß an den Sprachgebrauch der griechischen Philosophie, besonders der Stoiker (vgl. Cicero, qu. acad. lib. II, 9, 27: decreta, quae philosophi vocant *δόγματα*) und des N. T. (Kol. 2_{14}, Eph. 2_{15}), verstand man etwa seit dem 4. Jahrhundert im Unterschied vom symbolum (= das im Taufbekenntnis zur Geltung kommende, öffentlich anerkannte Zeichen der Glaubensgemeinschaft), und der regula fidei (= die Summe der auf apostolischer Tradition beruhenden Lehrüberlieferung) unter dem Dogma die Gesamtheit der kirchlich anerkannten Glaubenssatzungen (im Gegensatz gegen die Häresieen).

Allein wir verstehen überhaupt nicht, wie Menschen zu solchen Behauptungen über unsichtbare Wirklichkeiten kommen konnten und wovon in allen diesen Aussagen die Rede ist, wenn nicht die Bedürfnisse, denen sie entgegenkommen, die Fragen, auf die sie eine Antwort versuchen, ganz unabhängig von ihnen in uns selbst vorhanden sind. Jeder, der über die religiöse Frage sprechen will, muß sich also von vorn herein sagen: Wenn diese Frage überhaupt in mir erwacht, so muß sie mir durch meine **konkrete, persönliche Lebenslage** nahegelegt sein.

2. Wie nun auch immer diese meine persönliche Lebenslage beschaffen sein mag, auf alle Fälle treten zwei Elemente in ihr deutlich auseinander. Auf der einen Seite steht das, was nicht mehr zu ändern ist, **worüber schon entschieden ist,** nämlich daß ich dieses Subjekt bin und kein anderes, und daß ein bestimmter Teil meiner Taten und Erlebnisse in diesem Augenblick der Vergangenheit angehören, also vollendeter, unabänderlicher Tatbestand sind. Auf der andern Seite steht das, **worüber noch nicht entschieden ist,** nämlich das, was ich von diesem jetzigen Augenblick an tun und erleben werde.

3. Dieser Lebenslage gegenüber kann ich nun eine doppelte Stellung einnehmen. Entweder ich gebe mich sorglos dem jeweiligen Augenblick hin, wie das Tier und das Kind, nehme das Unabänderliche gedankenlos hin und lasse mein Handeln jeden Augenblick durch den Wunsch bestimmen, der sich jetzt gerade am stärksten geltend macht, ohne an die Zukunft zu denken. Oder aber es erwachen zwei Fragen zugleich: 1. Warum bin ich in diese unabänderliche Lage hineingestellt? 2. Was soll ich aus meinem Leben machen, soweit es noch veränderlich ist? Welches Ziel soll ich verfolgen?

4. Auf diese **Fragen nach dem Woher und Wohin meines Lebens,** nach dem Sinn und Ziel meines Daseins, suche ich zunächst Antwort durch primitive oder wissenschaftliche Erforschung der Erfahrungswelt. Diese Forschung

zeigt mir den ursächlichen Zusammenhang, der die Lage herbeigeführt hat, in der ich mich vorfinde, erklärt mir also warum nach dem Kausalgesetz alles so kommen mußte, wie es kam. Sie sagt mir ferner durch kausale Schlüsse auf die Zukunft voraus, welche Folgen eintreten werden, wenn ich jetzt so oder anders handle, macht es mir also möglich, so zu handeln, daß Folgen eintreten, die mir erwünscht sind. Solange mir diese wissenschaftliche Antwort auf die Frage nach dem Woher und Wohin meines Daseins genügt, entsteht die religiöse Frage noch nicht.

5. Die religiöse Frage erwacht erst, wenn mir unter dem Eindruck irgendwelcher persönlicher Erlebnisse die **Unzulänglichkeit jeder wissenschaftlichen Antwort** auf die Frage nach dem Sinn meines Lebens zum Bewußtsein kommt, wenn ich also sehe: Wie weit ich auch immer in der Erforschung des ursächlichen Zusammenhangs zurückgehe, immer muß die kausale Erklärung an einer bestimmten Stelle (etwa beim Urnebel) haltmachen; d. h. sie muß bei irgendeinem, wenn auch noch so weit zurückliegenden, vergangenen Tatbestand sagen: Warum das so war, läßt sich nicht mehr erklären, es war nun einmal so. Und wie weit ich auch immer den Folgen einer möglichen Handlung in die Zukunft hinein nachgehe, immer muß der kausale Schluß auf die Zukunft an einer bestimmten Stelle (etwa bei der Weltvereisung) haltmachen; d. h. wir müssen bei irgendeiner, wenn auch noch so fernen Folge unserer Taten sagen: Wozu das so sein wird, läßt sich nicht verstehen, es wird nun einmal so sein. Diese Schranke der kausalen Welterklärung ist aber nicht ein Mangel, dem der Fortschritt der Wissenschaft immer mehr abhelfen könnte. Diese Schranke ist vielmehr im tiefsten Wesen aller kausalen Erklärung begründet. Der Kausalzusammenhang ist eine Reihe, die nach vorwärts und rückwärts unendlich ist. Wie weit wir also auch diese Reihe durchlaufen mögen, wir bleiben immer gleich weit von dem Ziel entfernt, sie ganz zu durchlaufen. Damit hat sich aber die kausale Welterklärung ein für allemal als unfähig erwiesen, die Frage nach dem Warum und Wozu meines Lebens zu beantworten. Denn sie kann ja

meine Lage immer nur auf einen früheren Tatbestand zurückführen, der zwar alles erklärt, aber selbst unerklärlich ist, also willkürlich erscheint. Und sie kann aus meiner Handlung immer nur eine Folge ableiten, die dieser Handlung zwar einen Zweck setzt, die aber selbst auf keinen höheren Zweck mehr zurückgeführt werden kann, also zwecklos erscheint. Was aber durch eine willkürliche Setzung verursacht ist und eine zwecklose Folge herbeiführt, das ist selbst willkürlich und zwecklos.

Um zu erfahren, warum und wozu ich lebe, dazu genügt es also nicht, wenn ich einen, wenn auch noch so großen Ausschnitt aus dem Ganzen der Wirklichkeit übersehe, wie er der wissenschaftlichen Forschung zugänglich ist. Nur wenn ich das unendliche Ganze der Wirklichkeit durchschauen könnte, wäre eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens möglich. Von diesem Durchblick durch das Ganze der Wirklichkeit bleibt aber die kausale Erklärung und Durchforschung der Erfahrungswelt immer gleich weit entfernt.

6. Die religiöse Frage ist gestellt, wenn ich nach dem Sinn des unendlichen Ganzen der Wirklichkeit frage, um das Warum und Wozu meiner jetzigen Lebenslage zu verstehen, m. a. W. wenn ich frage: **Was ist der ewige Sinn meiner jetzigen Lage?** Was ist ihre Bedeutung, wenn ich von allen ihren bloß relativen Ursachen und Folgen absehe und sie zu dem in Beziehung setze, was absolut ist, d. h. was immer und überall und für alle gilt?

7. Dieses Erwachen der religiösen Frage kann bei verschiedenen Menschen **durch sehr verschiedene Erlebnisse veranlaßt** sein:

a) Ein Schicksalsschlag durchkreuzt unsere Lebenspläne oder bedroht unsere ganze Existenz. In diesem Fall wird die Frage, warum uns das widerfährt, durch die Vergegenwärtigung der zeitlichen Ursachen und Folgen des Ereignisses nicht beantwortet. Wir müssen uns dann entweder für das Opfer eines sinnlosen Zufalls halten; oder es gibt etwas, das

bleibt, wenn auch alles Zeitliche vergeht (Erklärung der Religion aus der **Befriedigung des ethisch-indifferenten Lebenstriebs;** „Leben, nicht vollkommenes Leben, Güter, nicht ethische Ideale", J. Kaftan, Das Wesen der Religion).

b) Wir leiden unter dem Widerspruch zwischen dem Wollen und dem Vollbringen dessen, was wir für gut halten. Wir haben das Bewußtsein, dieser Widerstreit könnte nur dann überwunden werden, wenn unser Wollen von der Gewißheit getragen wäre, dem Sinn des Ganzen der Wirklichkeit gemäß zu sein, also die Ewigkeit auf seiner Seite zu haben. Entweder ist also der Glaube eine Täuschung, daß es ein unbedingtes Sollen gibt, das ohne Rücksicht auf Neigung und relative Nützlichkeitserwägungen gebietet. Dann ist das sittliche Streben sinnlos. Oder es gibt wirklich ein unbedingtes Sollen; dann muß dieses Sollen im ewigen Sinn des Weltganzen seinen Grund haben (Erklärung der Religion aus dem **Selbstbehauptungstrieb der geistigen Persönlichkeit** vgl. A. Ritschl, Lehre von der Rechtf. u. Vers. III[4], S. 184 ff., aus dem Bedürfnis der Sicherstellung der sittlichen Persönlichkeit, vgl. W. Herrmann, Ethik[5] 1. Teil, Kap. 2 u. 2. Teil, Kap. 1).

c) Bei Menschen, die stark intellektuell veranlagt sind, denen also Gedanken zu Erlebnissen werden, kann die religiöse Frage auch aus der Not entstehen, die der Unendlichkeitsgedanke unserem Denken bereitet. Alle Anschauungsformen und Denkformen, in denen wir die Wirklichkeit fassen können (Raum, Zeit, Zahl, Verhältnis zwischen Subjekt und Gegenstand der Erkenntnis, Kausalität usw.), führen uns, sobald wir ihnen denkend nachgehen, auf unendliche Reihen. Wir können diese Reihen nie abschließen. Und doch sehen wir ein: Wenn diese Reihen nicht abgeschlossen werden können, hatte es gar keinen Sinn, sie anzufangen. Wenn z. B. die Kausalreihe nicht abgeschlossen ist, hat es keinen Sinn, die Warumfrage überhaupt aufzuwerfen. Somit ist es entweder überhaupt sinnlos, sich in den Anschauungsformen und Denkformen zu bewegen, also bei jedem Ereignis zu fragen: Wo fand es statt? Wann geschah es? Wer erlebte es? Warum trat es ein? Oder aber es hat einen Sinn, diese Fragen zu stellen. Dann müssen die Anschauungs- und Denkformen, die uns auf diese Fragen führen,

ihren Ermöglichungsgrund in einer abgeschlossenen „Totalität aller Bedingungen“ haben, die wir weder anschauen noch vorstellen können, da sie unendlich ist, deren „Idee“ wir aber denken müssen, wenn unsre Anschauungen und Begriffe einen Sinn bekommen sollen (**Religionsbegriff des kritischen Idealismus,** vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Elementarl., 2. T., 2. Abt. Die transzendentale Dialektik). Damit werden wir aber auf den Glauben geführt, daß der Widerstreit zwischen jener unendlichen Allheit und dem begrenzten Gesichtskreis, auf den unser Bewußtsein jederzeit beschränkt ist, in einer höheren Einheit aufgehoben ist. Diese höhere Einheit zwischen Absolutheit und Relativität, die unser Denken entweder überhaupt nicht erfassen oder doch nur in einer ruhelosen dialektischen Bewegung ausdrücken kann, kommt uns in der Religion zum Bewußtsein (Erklärung der Religion als „Anschauung des Universums“ und „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ bei Schleiermacher, Reden über die Religion, Dialektik, Einleitung der Glaubenslehre; **Religionsbegriff des spekulativen Idealismus:** Religion das Bewußtsein der Identität zwischen dem absoluten und dem relativen, mit dem Nicht-Ich in Spannung befindlichen Ich, vgl. Fichte, Wissenschaftslehre; Religion das Wissen des absoluten Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes, vgl. Hegel, Werke, Bd. XI, S. 117 ff., D. Fr. Strauß, Die christliche Glaubenslehre, S. 363 ff., S. 615 ff., Biedermann, Christl. Dogmatik, Dritter, kritisch spekulativer Teil, A. Drews, Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes).

d) Die religiöse Frage kann auch unter dem Eindruck besonderer seelischer Erlebnisse entstehen, die das Innerste der Seele berühren und doch aus dem psychologischen Zusammenhang unseres Denkens, Fühlens und Wollens unerklärlich sind (Zurückführung der Religion auf „Einbrüche“ aus dem „Unterbewußten“ bei W. James. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übers. von Wobbermin, G. Vorbrodt, Beiträge zur religiösen Psychologie, vgl. G. Wobbermin, Systematische Theologie nach religions-psychologischer Methode).

II. Die Notlage, in die das Erwachen der religiösen Frage hineinführt.

1. Wenn die religiöse Frage in mir erwacht ist, wenn ich also fragend nach dem Sinn des Weltganzen ausschaue, um den Sinn meiner jetzigen Lebenslage zu verstehen, so werde ich eine **Antwort auf diese Frage zunächst mit Hilfe der geistigen Funktionen suchen, die in meiner Gewalt stehen.**

a) **Die Beobachtung und kausale Durchforschung der Erfahrungswelt** kann, wie I, 6 gezeigt wurde, zwar zu Vermutungen, aber niemals zur Gewißheit über den Sinn des Weltganzen führen, da sie immer auf einen Ausschnitt aus dem unendlichen Ganzen der Wirklichkeit beschränkt bleibt.

b) Ich vergegenwärtige mir die Antworten, die andere in Vergangenheit uud Gegenwart auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gegeben haben. Ich suche also **aus der Geschichte, speziell aus der Geschichte der Religion und Sittlichkeit zu lernen.** Ein Überblick über die geschichtlich bedeutsamsten Versuche, den Sinn des Ewigen zu deuten, über die Entwicklung, die das religiöse Suchen der Menschheit genommen hat, ist das beste Mittel, um das Problem deutlich zu machen, um das es sich hier handelt. Aber zu einer Lösung des Problems führt dieser Überblick nicht. Denn wenn es einen ewigen Sinn des Weltganzen gibt, der mir ein Lebensziel bietet, so verlangt dieses Ziel eine Hingabe, die ganz unabhängig ist von menschlichem Beifall und zeitlichem Erfolg. Bei der Entscheidung für dieses Ziel darf also die Frage überhaupt keine Rolle spielen, ob der Wert, für den ich mich einsetzen soll, einen großen oder geringen weltgeschichtlichen Erfolg gehabt hat. Ich muß bereit sein, wenn es sein muß, auch gegen den Strom der ganzen bisherigen geschichtlichen Entwicklung zu schwimmen. Also kann der weltgeschichtliche Befund für die Auffindung des höchsten Wertes niemals maßgebend sein. Meine Mitmenschen können mir bei der Beantwortung der Ewigkeitsfrage nicht weiterhelfen.

c) Der dritte Weg, den ich einschlagen kann, um dem Sinn des Weltganzen näherzukommen, ist der **Weg des reinen Denkens.** Das reine, von der Erfahrung unabhängige Denken ist imstande, einen **höchsten Allgemeinbegriff** zu formulieren, der den Inbegriff alles Seienden umfaßt (das All, das Sein, das Unendliche, das Absolute, die Totalität). Unser Denken kann ferner gewisse **allgemeinste Sätze** erkennen. Von diesen können wir die einen als das **apriori der theoretischen Vernunft** bezeichnen. Das sind die Sätze, von denen unabhängig von aller Erfahrung einleuchtet, daß sie sowie alles, was notwendig aus ihnen folgt, immer und überall und für alle wahr sind, also die Axiome der Logik und Mathematik. Die andern von diesen Sätzen können wir als das **apriori der praktischen Vernunft** bezeichnen. Das sind die Sätze, die wir unabhängig von allen aus der Erfahrung geschöpften Motiven des Handelns als Prinzipien alles Handelns anerkennen müssen. Diese Sätze sind in dem Grundgesetz unseres Wollens zusammengefaßt: Mein Wille darf sich nicht selbst widersprechen; was er als gut anerkennt, das muß er als ein Gesetz befolgen, das immer und überall und für alle gilt.

Wenn es sich nur darum handelte, *philosophische* Aussagen über das Weltganze zu machen, so könnten diese letzten Allgemeinbegriffe und theoretischen und praktischen Grundsätze dem Bedürfnis genügen. Sobald ich aber die *religiöse* Frage nach dem Sinn meines Lebens aufwerfe, sehe ich sofort: Der **höchste Allgemeinbegriff der Metaphysik** ist keine Antwort auf diese Frage, sondern nur eine philosophische **Umschreibung der Frage.** Denn er ist inhaltsleer und paßt darum für jeden möglichen Inhalt. Er kann mir deshalb in keinem Falle sagen, welchen Lebensinhalt ich wählen soll, um dem Sinn des Weltganzen gemäß zu leben. Die **logisch-mathematischen Grundsätze** aber, die das apriori der theoretischen Vernunft bilden, sind, sobald sie genau gefaßt werden, keine Aussagesätze, die sagen, was irgendwo und irgendeinmal wirlich der Fall ist, sondern **Konditionalsätze,** die sagen, was der Fall ist, *wenn* etwas anderes stattfindet (z. B. *wenn* eine Raumfläche da ist und zwei Punkte auf ihr gegeben sind, so ist die Gerade die kürzeste Entfernung zwischen ihnen).

Dasselbe gilt endlich von dem Grundsatz des Wollens, in dem das **apriori der praktischen Vernunft** zusammengefaßt ist. Kant kann nur dadurch aus diesem formalen Grundsatz konkrete sittliche Forderungen ableiten, daß er (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Abschn. 2) die unbewiesene Voraussetzung macht: Jeder Mensch ist ein vernünftiges Wesen, also Selbstzweck, das Zusammenleben der Menschen als gleichberechtigter Vernunftwesen ist also samt der daraus folgenden Gesellschaftsordnung (Eigentumsrecht, Ehrlichkeit im Verkehr usw.) ein sittliches Gut. Sieht man von dieser aus der Erfahrung geschöpften Voraussetzung ab, so bleibt als apriorisches Prinzip jeder möglichen Moral nur der **Konditionalsatz** übrig: *Wenn* ein Inhalt Selbstzweck ist, so muß ihm alles übrige als Mittel untergeordnet werden. (Vgl. die Kritik der Kantischen Ethik bei K. Stange, Einleitung in die Ethik I, 81 ff.)

Dieses rein formale Grundprinzip jeder möglichen Sittlichkeit (also das Gesetz: Handle nach irgend welchen Grundsätzen, behandle diese Grundsätze als Maximen einer Gesetzgebung, die für alle gilt, die du als vernünftige Wesen ansiehst, bleibe dem, was du dir nun einmal zum Grundsatz gemacht hast, unter allen Umständen treu, komme nicht mit dir selbst in Widerspruch!) ist der eiserne Bestand, den wir im Bewußtsein aller Menschen als die formale Grundlage für die Entstehung irgend einer sittlichen Lebensanschauung voraussetzen dürfen. Das ist das **Gewissen,** an das wir bei jedem Menschen appellieren können. Aber dieses rein formale Prinzip kann an und für sich jeden möglichen Inhalt haben. Jede beliebige Lebensrichtung (auch z. B. der reine Egoismus, bei dem ein Mensch nur sich selbst als vernünftiges Wesen, somit als Selbstzweck ansieht, dem alles andere unterzuordnen ist) kann den Inhalt des formalen Gewissens bilden.

2. Zur Lösung der religiösen Frage haben sich also alle die drei geistigen Funktionen, die in unserer Gewalt stehen, als ungenügend erwiesen, die Beobachtung der Erfahrungswelt, das Lernen von andern und das reine Denken. Die religiöse Frage versetzt uns also in eine **Notlage, aus der**

wir uns in keiner Weise selbst heraushelfen können. Drei Umstände kommen zusammen, die diese **Notlage unendlich tief** machen.

a) Wir können **die religiöse Frage,** wenn sie einmal in uns erwacht ist, **nie mehr zum Schweigen bringen.** Denn der Gedanke des unendlichen Ganzen der Wirklichkeit ist unausweichlich. Damit ist aber die Frage nach dem Sinn dieses Ganzen notwendig gegeben.

b) Solange uns nicht unabhängig von unsern eigenen Funktionen eine Antwort auf diese Frage zuteil wird, können wir zwar entweder versuchen, aus eigener Kraft eine **negative Antwort** auf diese Frage zu geben, also zu sagen, das Weltganze sei sinnlos, jeder Versuch, ihm einen Sinn abzugewinnen, sei die bloße Vergegenständlichung eines Menschenwunsches (**Illusionismus,** vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Vorlesungen über das Wesen der Religion), es gebe also überhaupt nichts Ewiges, Bleibendes, Absolutes und an sich Wertvolles, sondern nur endliche Größen und relative Werte, die als Sammelpunkte menschlicher Lebenskreise eine zeitgeschichtliche Bedeutung haben, um dann im Strom der fortschreitenden Entwicklung von neuen Werten verdrängt zu werden, die dann wieder dasselbe Schicksal haben (**Relativismus**). Oder wir können die Frage für unlösbar, den **Sinn des Daseins für ewig unerkennbar erklären** (**Agnostizismus,** vgl. H. Spencer, Principles of philosophy). Allein die negative und die skeptische Antwort auf die religiöse Frage gehen genau so weit über das hinaus, was im Bereich unserer menschlichen Erkenntnisfunktionen liegt, wie eine etwaige positive Beantwortung der Frage. Denn sie machen ebenfalls Aussagen über das unendliche Weltganze, nämlich es sei sinnlos bzw. sein Sinn sei für immer unbekannt. Solange wir auf unsere eigenen Erkenntnisfunktionen angewiesen sind, bleibt jede derartige Aussage eine willkürliche Behauptung, bei der wir nie zur ruhigen Gewißheit kommen können. Der Illusionismus und Agnostizismus kann darum die Frage nie zum Schweigen bringen: Wie, wenn die Welt doch einen Sinn hätte? Wie, wenn wir über diesen Sinn doch etwas wissen könnten?

c) Solange wir keine Gewißheit über den Sinn des Daseins haben, ist unser Leben der Kampfplatz entgegengesetzter Willensrichtungen. Denn nur, wenn eine bestimmte Willensrichtung die Gewißheit in sich trägt, daß sie unserer *ewigen* Bestimmung entspricht, kann sie sich den andern Strebungen und Trieben gegenüber durchsetzen. Wenn wir uns unter diesen Umständen nach Gewißheit über den Sinn unseres Lebens sehnen, so ist diese Sehnsucht immer zugleich mit **Angst** verbunden. Denn was auch immer unsere ewige Bestimmung sein mag, auf alle Fälle enthält diese ewige Bestimmung, wenn sie offenbar wird, ein vernichtendes Urteil über unser bisheriges Leben, da diesem die einheitliche Richtung fehlte. Solange keine Gewißheit darüber herrscht, welche Lebensrichtung unserer ewigen Bestimmung entspricht, kommt der Riß, der durch unser Willensleben geht, nur als **Leiden** zum Bewußtsein (vgl. I, 7 b). Sobald aber diese Gewißheit da ist, wird er zur **Schuld.**

III. Die transzendente Offenbarung als Lösung der religiösen Notlage.

1. Wenn uns aus dieser Notlage geholfen werden soll, wenn ich über das Warum und Wozu meines Lebens Gewißheit bekommen soll, so muß etwas gegeben sein, das ich weder durch Erfahrung und kausale Schlüsse aus Erfahrungstatsachen erreichen noch von menschlichen Autoritäten übernehmen noch durch Denken postulieren kann. Es muß mir als **reines Geschenk** gegeben sein. Dieses Geschenk nennen wir **Offenbarung.** Von dem, was wir eine Offenbarung nennen, muß also immer zweierlei gelten:

a) Die Offenbarung gibt mir über den **ewigen Sinn und das ewige Ziel** meines Lebens Gewißheit, setzt mich also instand, meine jetzige Lebenslage und die darinliegende Aufgabe aus dem Sinn des unendlichen Weltganzen heraus zu verstehen.

b) Was mir die Offenbarung schenkt, hätte ich mir durch **keine meiner eigenen Fähigkeiten** selbst verschaffen können.

c) Daraus ergibt sich eine Aussage über die Art, wie die Offenbarung über mich kommt. Sie kann nicht nach Art eines physischen Zwangs über mich kommen, so daß das Aufleuchten der Gewißheit als die notwendige Wirkung empirischer Ursachen erklärlich wäre. Denn endliche Ursachen können nie als solche ein Wissen um das Unendliche, also einen Vorgang, der die Unendlichkeit in sich trägt, herbeiführen. Die Offenbarung kann auch nicht als der Zwang einer menschlichen Autorität von außen an mich herantreten. Denn ich kann sie nicht von andern übernehmen (s. II, 1. b). Sie kann auch nicht den zwingenden Charakter einer Denknotwendigkeit haben. Denn ich kann sie nicht postulieren (s. II, 1. c). Sie kann also nur über mich kommen als ein von allen naturhaften und menschlichen Einflüssen unabhängiges inneres Überführtsein, also ein **Gewissenseindruck, der mich vor eine Entscheidung stellt.** Ich kann ihm folgen und damit meine ewige Bestimmung erfüllen, oder ihm widerstreben und damit eine unendliche Schuld auf mich laden. Der Gewissenseindruck als solcher und das Schuldbewußtsein im Falle des Widerstrebens ist unentrinnbar. Beide sind durch keine endlichen Faktoren (Naturursachen und Menscheneinflüsse) herbeigeführt und können darum auch durch keine endlichen Faktoren beseitigt werden. Aber die Befolgung oder Nichtbefolgung des Gewissenseindrucks ist in meine eigene Entscheidung gestellt.

2. Aber das Dasein einer Offenbarung ist nicht nur etwas, das nicht in unserer Macht steht, das durch unsere natürlichen Erkenntnisfunktionen weder herbeigeführt noch beseitigt werden kann. Das Dasein einer Offenbarung scheint vielmehr geradezu **im Widerspruch mit den Grundbedingungen unserer natürlichen Erkenntnis zu stehen.** Alles gegenständliche Erkennen ist ja an zwei Bedingungen geknüpft. a) Das erkennende *Subjekt* ist immer ein bestimmtes Einzelsubjekt. b) Der *Gegenstand* der Erkenntnis ist, wie Kant gezeigt hat, an die Anschauungsformen des Raums und der Zeit gebunden. Daraus folgt aber: a) Dem erkennenden Subjekt ist immer nur der Inhalt seines *eigenen* Bewußtseins *unmittelbar* gegeben.

Alles andere, also den Bewußtseinsinhalt *anderer* Subjekte und das, was etwa jenseits des Bewußtseins aller Subjekte liegt, kann es nur *mittelbar* erkennen, d. h. durch Schlüsse aus dem, was ihm in seinem eigenen Bewußtsein gegeben ist. b) Dem erkennenden Subjekt ist nur derjenige Teil der Erfahrungswelt *unmittelbar* gegeben, der gerade im Umkreis seines jeweiligen raumzeitlichen Gesichtsfeldes liegt. Alles, was über diesen Horizont hinausliegt, also das, was gleichzeitig in andern Gebieten des Raums vor sich geht, und das, was zu andern Zeiten, also früher oder später geschah bzw. geschehen wird, kann das Subjekt nur *mittelbar* erkennen, d. h. durch Schlüsse aus dem, was innerhalb seines raumzeitlichen Gesichtsfeldes liegt. Nun beruhen aber alle Schlüsse, die diese mittelbare Erkenntnis ermöglichen, auf Gesetzen, die aus der Erfahrung abgeleitet sind (z. B. die historischen Schlüsse auf Grund der Erfahrung, die man mit Erzählern und Abschreibern gemacht hat). Die Erfahrungswelt ist aber aus den angegebenen Gründen nie ganz übersehbar. Es ist also nie sicher, ob die aus der jeweils übersehbaren Erfahrung abgeleiteten Gesetze allgemein gültig, also für die ganze Erfahrungswelt gültig sind. Somit kann die auf diese Gesetze gebaute mittelbare Erkenntnis *nie absolut gewiß* sein. Die Offenbarung will uns aber absolute Gewißheit über etwas geben, das nicht nur für mich, das erkennende Subjekt, und nicht nur innerhalb meines augenblicklichen raumzeitlichen Gesichtsfeldes, sondern das für alle und immer und überall da ist. Die **Möglichkeit dieses unmittelbaren Durchblicks durch das unendliche Ganze des Daseins** scheint also **im Widerspruch mit den Grundbedingungen unserer natürlichen Erkenntnis zu stehen.** Diesen Widerspruch bringen wir zum Ausdruck, indem wir die Offenbarung, mögen wir eine solche anerkennen oder nicht, auf alle Fälle **transzendent** nennen.

IV. Die Denkmöglichkeit einer transzendenten Offenbarung.

1. **Der Widerstreit** zwischen dem Geltungsanspruch der Offenbarung und den Voraussetzungen des natürlichen Denkens

ist von jeher, besonders in den Zeiten der Propheten und Apostel, tief empfunden worden. Er wurde zunächst *innerlich überwunden* durch die Gewißheit der Offenbarungsträger, die die Hörer von der Wahrheit ihrer Botschaft überführte. Wenn aber Denken und Glauben nicht auseinanderbrechen sollen, so müssen wir irgend eine Antwort auf die Frage suchen: **Wie ist es möglich, daß ein Inhalt, der, vom Standpunkt des profanen Denkens aus betrachtet, nur ein subjektives Erlebnis, ein persönlicher Eindruck eines einzelnen sein kann, mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftritt?**

2. Dabei zeigt es sich zunächst: Die Frage, auf die wir hier gestoßen sind, entsteht nicht erst durch das Auftreten religiöser Propheten. Sie ist vielmehr ein Ausdruck des letzten Widerstreits, der auch unabhängig von der Offenbarungsreligion unser ganzes Denken und Leben beherrscht. Die Erfahrungswelt, in der wir leben, hat perspektivischen Charakter, d. h jedes Element der Erfahrungswelt, jeder Sinneseindruck und jedes Vorstellungselement ist immer nur gegeben innerhalb der Urbeziehung zwischen Ich und Gegenstand, genauer ausgedrückt, zwischen dem Ich in diesem Augenblick und in diesem Raumpunkt und der gegenständlichen Welt, die perspektivisch um diesen unsichtbaren Mittelpunkt gelagert ist. Jede rein empirische Wissenschaft abstrahiert vom perspektivischen Zentrum und stellt die Wirklichkeit dar, wie sie abgesehen von ihrem perspektivischen Mittelpunkt an sich wäre. Das ist aber nur eine Abstraktion. Denn in Wahrheit ist das Bild der Welt auch nicht einen Augenblick denkbar ohne den unsichtbaren Zuschauer, der das Bild sieht. Ein vollständiges Bild der Wirklichkeit haben wir immer nur dann, wenn wir uns der eigentümlichen **Doppelseitigkeit** bewußt sind, die den Grundcharakter **der Erfahrungswelt** ausmacht, der Urbeziehung zwischen einem *nicht gegenständlichen* Subjekt und der *gegenständlichen* Welt. Ohne diese Urbeziehung kann keine raumzeitliche Erfahrung zustande kommen. Denn eine Raumlinie ist nur gegeben, indem sie gezogen wird. Eine Zeitstrecke ist nur gegeben,

indem sie durchlaufen wird. Beides setzt aber ein nichtgegenständliches Subjekt voraus. Wenn die Urbeziehung zwischen Subjekt und Gegenstand die gegenständliche Erfahrung und ihren ganzen Inhalt erst möglich macht, bei deren Zustandekommen also immer schon vorausgesetzt werden muß, so kann jene Urbeziehung selbst mit keinem Verhältnis verglichen und aus keinem Verhältnis erklärt werden, das zwischen Erfahrungsinhalten besteht. **Jene Urbeziehung muß vielmehr als ein aus innerempirischen Verhältnissen schlechterdings unerklärliches Urfaktum hingenommen werden,** das auf nichts anderes mehr zurückgeführt werden kann. Die meisten Verirrungen des philosophischen Denkens kommen daher, daß jene unerklärliche Urbeziehung mit irgend einem gegenständlichen Verhältnis verwechselt wird, wie es zwischen Erfahrungsinhalten besteht. Dadurch wird dann das nichtgegenständliche Ich in mythologischer Weise vergegenständlicht und auf die Ebene der Objektivität projiziert.

So wendet sowohl der *Materialismus* wie der *spekulative Idealismus* auf jene Urbeziehung das Kausalverhältnis an, das doch nur innerhalb der Erfahrungswelt besteht, die durch die Urbeziehung allererst möglich wird. Der Materialismus macht das Ich zu einem Erzeugnis, einer Nebenwirkung der gegenständlichen Welt, der spekulative Idealismus macht umgekehrt die gegenständliche Welt zum Erzeugnis, nämlich zu einer Setzung des Ich. Beide Anschauungen beruhen auf einer gleich mythologischen Objektivierung des Nichtobjektivierbaren. Erst wenn wir uns aller dieser falschen Vergegenständlichungen des Ich enthalten, kommt uns der Urwiderstreit zum Bewußtsein, der zum Wesen unserer gegenwärtigen Daseinsform gehört. Die Wirklichkeit, in der wir leben und arbeiten, kommt immer nur dadurch zustande, daß stets gleichzeitig Elemente aus zwei entgegengesetzten Dimensionen gegeben sind, die im Widerstreit zu einander stehen und doch nicht ohne einander sein können. Aus der *nichtgegenständlichen* Dimension kommt die Setzung meines Ich und die Fixierung des Jetzt und Hier. Aus der *gegenständlichen* Dimension kommt die in Raumlinien und Zeitstrecken aufgereihte objektive Welt, innerhalb deren das Ich, Jetzt und Hier eine bestimmte Stelle erhält. Aus dieser

Sachlage entsteht nun folgende Spannung: Infolge meiner nichtgegenständlichen Bindung kann ich nicht aus meinem Ich, Hier und Jetzt heraustreten. Das Dasein der gegenständlichen Welt macht es mir aber möglich, von dieser Bindung an einen bestimmten Mittelpunkt zu abstrahieren, also mich selbst gleichsam von außen zu betrachten. Dadurch wird ein Widerstreit in mein Leben hineingetragen, der mir am deutlichsten zum Bewußtsein kommt, wenn ich handeln soll. Solange ich mit Einsatz meiner ganzen Person in einer bestimmten Richtung handle, ganz hingenommen von meinem Ziel, glaube ich unwillkürlich an den Sinn meiner Handlung, an das absolute Recht derselben. Ich befinde mich im Zentrum meines Daseins. Sobald ich aber in Gedanken aus mir selbst heraustrete, mein Dasein und meine Handlung reflektierend von außen betrachte, erscheint mir mein Ich und die aus seiner Tiefe geborene Handlung nur wie eine Möglichkeit unter vielen, ein Standpunkt neben vielen andern möglichen Standpunkten, und es entsteht das Bedürfnis nach einer rationalen Begründung dieses Standpunkts. **Dieser ungelöste Widerstreit zwischen dem Innenbild und dem Außenbild unseres Daseins und Handelns, zwischen dem nichtobjektivierbaren Innen-Erlebnis und der wissenschaftlichen Objektivierung dieses Erlebnisses,** ist offenbar der tiefste Widerstreit unseres Daseins, der allen philosophischen Erörterungen über den Gegensatz zwischen dem Absoluten und Relativen zugrunde liegt.

3. Von hier aus können wir den **Einwand** verstehen, der **gegen die Denkmöglichkeit der Offenbarung** erhoben wird (III, 2). Wir können ihn aber auch überwinden. Dieser Einwand **stammt aus dem gegenständlichen Denken.** Betrachten wir das Ich als einen Gegenstand, dem wir anschauend gegenüberstehen, projizieren wir es auf die Fläche der Objektivität, so gelten auch für das Ich die Gesetze, die für das Verhältnis aller Gegenstände der Anschauung gelten. Gegenstände der Anschauung, wie z. B. Raumteile oder Zeitelemente, sind entweder identisch, oder sie schließen einander aus. Sie können nicht gleichzeitig identisch und gegeneinander

exklusiv sein. Dementsprechend ist dann auch zwischen Einem Ich und den übrigen Ich, wenn sie nicht identisch sind, nur ein exklusives Verhältnis möglich. Ein Ich kann dann niemals die Gewißheit in sich tragen, daß sein Erlebnis ein allgemeingültiges Erlebnis ist. Selbst die logischen Gesetze und mathematischen Axiome findet das Ich ja immer nur als Phänomene seines eigenen Bewußtseins vor. Es kann deshalb nie sicher wissen, ob sie auch für ein anderes Bewußtsein gelten. Solange wir uns in der gegenständlichen Betrachtung bewegen, ist dieser Einwand gegen die Denkmöglichkeit der Offenbarung unwiderleglich. Allein diese gegenständliche Betrachtung mit allen ihren logischen Konsequenzen zeigt uns, wie wir gesehen haben, nur die eine Seite der Wirklichkeit. Sie führt uns nur zum Außenbild des Daseins, das sich uns darbietet, wenn wir in Gedanken aus unserer eigenen Existenz herausgetreten sind. Diesem Außenbild steht das Innenbild gegenüber, das sich uns aufschließt, wenn wir leben und handeln. Da dieses Innenbild nicht gegenständlichen Charakter hat, so sind für das Innewerden desselben die Gesetze aufgehoben, die für die gegenständliche Anschauung gelten. Das exklusive Verhältnis, das ein Ich vom andern trennt, schließt die Einheit nicht aus, die alle verbindet. Damit ist eine Offenbarung möglich, die Einer empfängt und die doch in ihm alle empfangen, eine Enthüllung, die an Einer Stelle durchbricht und die doch das Ganze des Daseins erschließt.

V. Der Inhalt, der unserem Leben einen ewigen Sinn gibt.

1. Weiter als bis zur Anerkennung der Denkmöglichkeit der Offenbarung können wir auf theoretischem Wege nicht gelangen. Rein wissenschaftlich betrachtet können wir nur die beiden entgegengesetzten Dimensionen feststellen, aus denen immer gleichzeitig etwas empfangen werden muß, wenn die Erfahrungswelt zustandekommen soll, und die unlösbaren theoretischen und praktischen Antinomieen beschreiben, die aus dem fortwährenden Ineinander von gegenständlicher

Anschauung und nichtgegenständlichem Empfang erwachsen. **Theoretisch gesehen stehen wir also vor zwei Möglichkeiten,** zwischen denen eine Entscheidung auf wissenschaftlichem Wege nicht mehr möglich ist. **Entweder** die gegenständliche Anschauung hat den höheren Wahrheitswert und enthält den Schlüssel zur Lösung der Weltantinomie. Dann ist das Innenbild der Wirklichkeit, das auf nichtgegenständlichem Wege entstanden ist, nur ein psychologisches Phänomen, sein Absolutheitsanspruch ein Rausch, eine subjektive Befangenheit, eine pathologische Erscheinung. **Oder** das nichtgegenständliche Erlebnis hat den höheren Wahrheitswert und enthält den Schlüssel zur Lösung des Weltwiderstreits. Dann ist die gegenständliche Betrachtung der Dinge mit ihrer ganzen historisch-psychologischen Relativierung des religiösen Phänomens nur ein sekundäres Außenbild des wirklichen Geschehens. Wenn wir uns einseitig in der gegenständlichen Betrachtung bewegen, sind wir nicht in der Wahrheit, sondern schließen uns von der tiefsten Erkenntnis des Weltgeheimnisses aus.

2. Dieses **Entweder-Oder** kann nicht durch theoretisches Nachdenken zur Entscheidung gebracht werden. Es **entscheidet sich nur dadurch, daß eine Offenbarung in unser Leben eintritt,** die uns auf nichtgegenständlichem Wege von ihrer ewigen Geltung überführt. Dann erst wird die prinzipielle Frage gelöst, ob die gegenständliche Anschauung oder das nichtobjektivierbare Erlebnis einen höheren Wahrheitswert hat.

3. *Worin muß diese Offenbarung bestehen, wenn sie die tiefste Frage der Weltanschauung lösen und meinem Denken und Handeln einen ewigen Sinn geben soll?* Wenn mir der ewige Sinn meines Lebens deutlich werden soll, so müssen **zwei Gewißheiten** gleichzeitig aufleuchten: a) die Gewißheit, daß ich eine bestimmte *Lebensrichtung* einschlagen muß, wenn ich meiner ewigen Bestimmung in diesem Augenblick entsprechen soll, b) die Gewißheit, daß ich nicht durch einen blinden Zufall, sondern durch meine *ewige Bestimmung* in die Lage hineingestellt worden bin, in der ich mich vorfinde. Die erste dieser beiden Gewißheiten ist offenbar die Grund-

lage für die zweite. Denn nur wenn ich eine Aufgabe von ewiger Bedeutung vor mir sehe, kann ich in der Lage, aus der diese Aufgabe erwächst, einen ewigen Sinn sehen. Soll mir also eine Offenbarung zuteil werden, *so muß mir ein Inhalt vor Augen treten, der mir die Richtung zeigt, die ich in meiner jetzigen Lebenslage einschlagen soll.* Dieser Inhalt muß die Gewißheit in sich tragen, daß sich in ihm das kund gibt, was immer und überall und für alle unentrinnbare Wirklichkeit ist. Wir können die Frage zunächst noch offen lassen, welche Form dieser gebietende Inhalt haben muß und auf welchem Wege er in mein Bewußtsein gelangen kann. Er kann eine Idee sein, die wie ein Sternbild über meinem Leben leuchtet, ein ewig unerreichbares Ideal, das mir vorschwebt, ein Phantasiebild, das mich nicht los läßt, ein Gut, das mich zu seiner Erhaltung verpflichtet, ein Gesetz, eine bis ins einzelne gehende Kasuistik, ein Grundsatz, eine Norm, ein Imperativ, ein vorbildlicher Mensch, ein Stück Weltgeschichte. Dieser verpflichtende Inhalt kann bei der Beobachtung von Natur und Menschenseele vor meinem Geiste aufgestiegen sein oder durch menschliche Belehrung und andere geschichtliche Einflüsse in mein Bewußtsein getreten sein. Nur die eigenartige Gewißheit, daß sich mir in diesem Inhalt etwas Ewiges offenbart, kann weder aus der empirischen Form dieses Inhalts stammen, noch durch reines Denken gewonnen, noch durch endliche Faktoren des natürlichen oder geschichtlichen Weltgeschehens herbeigeführt oder aus der Beobachtung endlicher Erscheinungen geschöpft sein (vgl. II, 1. a—c). Nur darauf beruht es, daß der Gewissenseindruck, wenn er einmal da ist, auch durch keinen dieser Faktoren mehr beseitigt werden kann (vgl. III, 1. c), also den Charakter der Unentrinnbarkeit hat.

4. Wenn ein Inhalt vor mich tritt, der Ewigkeitscharakter trägt, so muß die Gewißheit, mit der er mich innerlich davon überführt, notwendig im Widerstreit mit der gegenständlichen, an die Erfahrungsformen gebundenen Erkenntnis stehen. Denn es gehört zum Wesen aller gegenständlichen Erkenntnis, daß sich ihr jeder Inhalt als Glied einer unabschließbaren Reihe relativer Elemente darstellt. Auch der Inhalt, der Ewigkeits-

charakter hat, muß also, wenn er als Gegenstand der Erfahrung auftritt, ein Element des relativen Erfahrungszusammenhangs sein, also Glied einer unabschließbaren Reihe von *möglichen* Inhalten. Es muß also als willkürliche Verabsolutierung einer relativen Größe erscheinen, wenn dieser Inhalt ewigen Wert beansprucht, mögen noch so große geschichtliche Wirkungen von ihm ausgegangen sein. Da ja noch andere mögliche Inhalte neben ihm denkbar sind, so kann er niemals der einzig mögliche Lebensinhalt sein. Er kann im besten Fall derjenige Inhalt sein, in dem die Menschen *bisher* am meisten Befriedigung gefunden haben (vgl. E. Tröltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte[2] 1912). Diesen **Widerstreit zwischen dem ewigen Wert des höchsten Inhalts und der zeitlichen Form seines Auftretens** im Erfahrungszusammenhang kann unser Denken nicht lösen. Denn es ist der Widerstreit zwischen dem gegenständlichen, an die Erfahrungsformen gebundenen Erkennen und dem, was uns auf nichtgegenständliche Weise zuteil wird. Wir können nur die beiden zusammenhängenden Glaubensaussagen machen, zu denen uns die Offenbarung führt:

a) Der höchste Inhalt, der mir meinen Lebensweg zeigt, überführt mein Gewissen davon, *daß er ewig gilt,* daß ich ihm nie und nirgends entfliehen kann, daß er meiner ewigen Bestimmung entspricht und eine heilige Notwendigkeit in sich trägt, obwohl er, im Rahmen der Erfahrungsformen betrachtet, als *willkürlich herausgegriffenes Glied einer unabschließbaren Reihe* von Möglichkeiten erscheint.

b) Damit wird mir aber zugleich gewiß, daß meine persönliche Lage in diesem Augenblick der Wirkungskreis ist, der mir für die Arbeit an einem ewigen Ziel angewiesen ist. In der unabänderlichen Festlegung meines *Ich, Hier* und *Jetzt,* die ebenfalls auf eine nichtgegenständliche Weise erfolgt, erkenne ich also eine *ewige Setzung* und heilige Notwendigkeit, obwohl diese Setzung, im Rahmen der Erfahrungsformen betrachtet, als willkürlicher Zufall, als *beliebig herausgegriffenes Glied einer unabschließbaren Reihe* von Subjekten, Raumpunkten und Zeitpunkten erscheint. In der konkreten Lebenslage, in die mich die Festlegung des Ich, Hier und Jetzt hineinstellt,

sehe ich einen ewigen Sinn, obwohl diese Lage, im Rahmen der Erfahrungsformen betrachtet, die Folge von weit zurückliegenden Ursachen ist, deren Notwendigkeit zuletzt nicht mehr erklärt werden kann, die also als willkürliche Setzung erscheint, an deren Stelle an sich ebensogut eine andere Ursetzung hätte treten können (s. I, 5).

VI. Der Glaube an Gott und die eigene Seele.

1. Wenn sich uns ein ewiger Inhalt offenbart, der uns zur unbedingten Hingabe verpflichtet (V, 3), so sind **in diesem Erlebnis drei Größen** gegeben, die in einen eigenartigen Gegensatz zueinander treten.

a) Zunächst die **Erfahrungswelt,** vor allem der Teil derselben, der im Bereich meines Bewußtseins liegt, als das Lebensgebiet, innerhalb dessen das Ziel verwirklicht werden soll, das mir der ewige Inhalt steckt. Da mir dieser ewige Inhalt als ein Sollen, also in der Form eines Befehls, einer Aufforderung zum Handeln entgegentritt, so liegt darin: Die Erfahrungswelt ist noch nicht so, wie sie sein sollte. Es ist etwas in ihr, das dem ewigen Inhalt widerstrebt. Sie ist *das widerstrebende Material,* das erst die Gestalt bekommen soll, die ihm zukommt.

b) Dieser widerstrebenden Erfahrungswelt tritt mein **Ich** gegenüber, das sich durch die Stimme der Ewigkeit vor eine Entscheidung gestellt sieht. Ich kann dieser Stimme folgen und damit meine ewige Bestimmung erfüllen oder ihr widerstreben und damit ewige Schuld auf mich laden.

c) Es ist eine **ewige Wirklichkeit** da, die mir die unbedingte Verpflichtung auferlegt. Ich kann dieser Wirklichkeit nicht entrinnen, wohin ich auch fliehen und in welches Subjekt ich mich auch verwandeln mag. Denn sie ist immer und überall und für alle wirklich.

2. Damit sind also zwei Größen (b und c) von der Erfahrungswelt unterschieden und in eine eigentümliche Beziehung zu dieser und zueinander gesetzt. Das Dasein dieser

beiden Größen und ihrer Beziehungen kommt uns aber offenbar nur im Erlebnis des unbedingten Sollens zum Bewußtsein. Dieses Erlebnis ist aber nach allem Bisherigen nicht nur für unsere natürliche Erkenntnis unbegreiflich, sein Auftreten steht vielmehr geradezu im Widerstreit mit den Grundformen der gegenständlichen Erfahrung. Somit müssen auch **die beiden ewigen Realitäten,** die hier erlebt werden, nicht nur für die Erfahrungserkenntnis, die sich im Bereich des „Zeitlichen" bewegt, „unsichtbar" bleiben, sondern *sie müssen sogar, sobald man versucht, sie in den Rahmen der Erfahrungsformen hineinzustellen, widerspruchsvoll erscheinen.* Die ist auch in der Tat der Fall.

a) **Die erste dieser beiden „unsichtbaren" Wirklichkeiten** meinen wir, wenn wir sagen: Ich will, und ich kann wollen. Mein Denken, Streben und Handeln ist nicht nur ein notwendiges Ereignis im Kausalzusammenhang, ein berechenbarer Mechanismus von dunklen Trieben und stärker oder schwächer wirkenden Motiven. In dem Augenblick vielmehr, da ich mich dem ewig Gültigen hingebe, ist in den Tiefen meines Wesens ein Leben erwacht, das über dem Kausalzusammenhang steht. Es ist eine Entscheidung von unendlicher Bedeutung getroffen worden. Die endliche Ursachenreihe kann sie nicht herbeigeführt haben. Denn dieser ursächliche Zusammenhang würde mich auch nicht entschuldigen, wenn ich die entgegengesetzte Entscheidung getroffen und mich für das Schlechte entschieden hätte. Ich trage die Verantwortung für diese Entscheidung ganz allein. Mein Dasein ist mehr als ein von Bewußtsein begleitetes Naturgeschehen. Ich bin *Person, Wille, autonomes Ich, Seele.*

Wie der alte noch immer unausgetragene Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus gezeigt hat, *muß dieser ganze Glaube des wollenden Ich an seine Freiheit vom Standpunkt der Erfahrungserkenntnis aus als widerspruchsvoll abgelehnt werden.* Denn wenn das *Kausalgesetz* gilt, muß es ausnahmslos und allgemeingültig sein. Alles Geschehen im ganzen Kosmos steht ja in durchgängiger Wechselwirkung. Wenn also irgend ein Gebiet, z. B. das geistige, der kausalen Berechenbarkeit entzogen ist, so bedeutet das, da dieses Aus-

nahmegebiet in Wechselwirkung mit allen andern steht, die Allgegenwart von unberechenbaren Einflüssen auf allen Gebieten. Damit würde aber die naturwissenschaftliche Arbeitsmethode auf jedem Gebiet sinnlos werden. Denn diese setzt ja die durchgängige Berechenbarkeit des Geschehens voraus. Mit der naturwissenschaftlichen Arbeitsmethode fällt aber die Voraussetzung, auf der alle Technik aufgebaut ist, und die wir auch bei unserer alltäglichen Arbeit an der Wirklichkeit immer machen. Denn wenn uns etwas mißlingt, so schieben wir die Schuld nicht auf unberechenbare Naturfaktoren, die sich unter genau denselben Bedingungen bald so bald anders verhalten können, sondern wir rechnen nur mit zwei Möglichkeiten: Entweder war das, was wir erreichen wollten, einfach „technisch unmöglich", und wir hätten diese Unmöglichkeit auch sofort bemerkt, wenn wir alle vorhandenen energetischen Faktoren hätten übersehen können. Oder es war „technisch möglich". Dann fehlte es wieder nur am vollständigen Überblick über die vorhandenen Energievorräte und Auslösungsbedingungen, wenn wir das Mittel nicht fanden, das den Erfolg notwendig hätte herbeiführen müssen. Wir machen also bei jeder technischen Bearbeitung der Wirklichkeit die stillschweigende Voraussetzung: Ein Geist, der in irgend einem Augenblick das Ganze des Weltgeschehens übersehen würde, könnte jedes künftige Ereignis vorausberechnen.

Zu dieser Voraussetzung steht die freie Willensentscheidung, die wir in der Hingabe an das ewig Gültige erleben, in **unversöhnlichem Widerspruch** (vgl. Herrmann, Ethik[5], S. 62 ff.). Dieser Widerspruch ist aber nur eine besondere Form des früher (IV, 2) besprochenen Widerstreits, den der perspektivische Charakter der Erfahrungswelt in sich schließt. Daß **der Widerstreit zwischen Ich und Kausalzusammenhang im Rahmen der Erfahrungserkenntnis unvermeidlich** ist, zeigt eine einfache Überlegung. Wenn ich mich auf den deterministischen Standpunkt stelle, also die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes für wahr halte, so muß ich doch notwendig ein Ereignis von der deterministischen Auffassung ausnehmen, nämlich meine Überzeugung, daß der Determinismus wahr ist. Denn wenn ich auch diese meine Überzeugung für

das notwendige Produkt der Verhältnisse ansehe, genau ebenso wie die entgegengesetzte Überzeugung meines indeterministischen Gegners, so habe ich kein Recht mehr, meiner Überzeugung einen höheren Wahrheitswert beizulegen als der Überzeugung meines Gegners. Beide sind ja gleich notwendige Ereignisse des Kausalzusammenhangs.

Das Recht dieses Glaubens an die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung, auf den auch der Determinismus im Widerspruch mit sich selbst nicht verzichten kann, läßt sich, wie wir früher sahen (II, 1. c), durch das reine Denken selbst nicht sicherstellen. Erst wenn mir im *Erlebnis eines unbedingten Sollens* der Sinn meines ganzen Lebens gewiß wird, weiß ich, daß ich ein Recht habe, mich als wollendes und damit zugleich auch als denkendes Ich über den Kausalzusammenhang zu stellen, obwohl dieses Recht mit der Erfahrungserkenntnis im Widerspruch steht.

b) **Die zweite „unsichtbare" Wirklichkeit,** die sich gleichzeitig mit der ersten im Erlebnis des Sollens erschließt, bringen wir zum Ausdruck, wenn wir sagen: Die Wirklichkeit, die mir die unbedingte Verpflichtung auflegt, ist nicht in die Grenzen *meines* Bewußtseins eingeschlossen. Denn diese Verpflichtung ist absolut, schrankenlos. Es ist unmöglich, ihr zu entrinnen. Die verpflichtende Wirklichkeit ist also an jedem Ort des unendlichen Raumes, an jeder Stelle der ewigen Zeit, in jedem Bewußtsein unmittelbar nahe. Nun erlebe ich ja, wie wir sahen (a), diese Verpflichtung als ein Wollen. Wollen im Unterschied von Wünschen bedeutet, sich eine unbedingte Verpflichtung auflegen, sich ein ewiges Ziel setzen. Wenn ich darum im Erlebnis des Sollens der Allgegenwart dieser unbedingten Verpflichtung inne werde, so weiß ich unmittelbar: Die allgegenwärtige Wirklichkeit ist ein Wille. Es ist der Wille, der in mir will (d. h. mit dem ich mich eins fühle, wenn ich mich meiner ewigen Bestimmung hingebe), aber nicht nur in mir, sondern überall und in allen als der allgegenwärtige Wille. Diesen allgegenwärtigen Willen nennen wir **Gott.**

Auch diese zweite Wirklichkeit, deren ich im Erlebnis des Sollens inne werde, ist wie die erste nicht nur für die

Erfahrungserkenntnis unsichtbar, sondern sie erscheint auch, *sobald wir sie in den Rahmen der Erfahrungsformen hineinstellen wollen, notwendig widerspruchsvoll.* Ein ewiger, allgegenwärtiger Wille oder, was dasselbe ist, eine absolute Persönlichkeit, ist, vom Standpunkt der Erfahrungserkenntnis aus betrachtet, ein Widerspruch in sich selber. Denn ein Wille muß ja immer ein Ziel haben. Er muß also auf einen bestimmten, konkreten Inhalt gerichtet sein, den er im Gegensatz zu andern möglichen Inhalten zu verwirklichen sucht. Im Rahmen der Erfahrungsformen gesehen, kann aber ein konkreter Inhalt immer nur Glied einer stetigen Reihe sein, d. h. er kann nur relativen Wert, begrenzten Umfang und vergängliche Bedeutung haben. Denn sein Geltungsbereich wird stets durch die andern Glieder der Reihe eingeschränkt. Allgegenwärtig und ewig kann also nie ein konkreter Inhalt, sondern immer nur ein inhaltleeres Abstraktum sein, das, was übrig bleibt, wenn man von allen konkreten Bestimmungen und Unterschieden abstrahiert, also der absolut bestimmungslose Inbegriff alles Denkbaren, der ewige Wechsel als solcher. Unter diesen Voraussetzungen ist ein allgegenwärtiges Konkretum ein Widerspruch in sich selbst (vgl. die Einwände gegen die Persönlichkeit Gottes bei D. Fr. Strauß, Die christliche Glaubenslehre I, S. 504; Biedermann, Christliche Dogmatik, S. 562 ff.; A. Ritschls Auseinandersetzung mit diesen Einwänden, Lehre von der Rechtf. u. Vers. III, S. 220 ff.).

Nur im Erlebnis des Sollens, das uns im Namen des Absoluten eine konkrete Verpflichtung auflegt, wird uns die im Rahmen der Erfahrungsformen widerspruchsvolle Wirklichkeit eines Willens gewiß, der ewig ist und doch ein bestimmtes Ziel hat. Nun gibt aber das Sollen, wie wir sahen, unserem ganzen Leben und damit auch unserem Denken erst einen Sinn. Darum *erhalten auch die Einwände, die das empirische Denken gegen den Glauben an die Persönlichkeit Gottes erhebt, ihr Recht erst, wenn dieser Glaube schon als unbwußte Voraussetzung unser Denken trägt.*

c) Enthalten die beiden unsichtbaren Wirklichkeiten (Gott und die Seele) für unser gegenständliches Denken einen Widersinn, so gilt dasselbe von der **eigenartigen Beziehung dieser**

beiden Wirklichkeiten zueinander. Wenn innerhalb der gegenständlichen Erfahrungswelt zwei Größen zueinander in Beziehung treten, so kann diese Beziehung nur eine kausale Abhängigkeit sein, in der eine Größe von der andern steht. Besteht kein *kausales Abhängigkeitsverhältnis,* so kann es sich überhaupt nicht um zwei unterscheidbare Größen handeln, sondern die beiden Größen sind miteinander *identisch.* Die Beziehung zwischen Gott und Seele, zwischen dem göttlichen und dem eigenen Willen, die wir im Sollen erleben, *deckt sich aber mit keinem dieser beiden in der Erfahrung möglichen Verhältnisse.* Denn je mehr ich mich von Gott abhängig fühle, um so mehr werde ich von jeder Art kausaler Einwirkung frei (servitium Dei summa libertas). Während jedes empirische Motiv, jede Rücksicht auf Neigung, Autorität, Vorteil oder Erfolg, die Hingabe an das Gebot der Pflicht verunreinigt, also Heteronomie im Sinne Kants bedeutet, ist die *Unterordnung unter Gott Autonomie,* freie Selbstbestimmung, Unabhängigwerden von allem, was von außen auf uns einwirkt. Und doch ist dieses innerliche Überführtwerden, in dem die Willenseinheit mit Gott zustande kommt, auch nicht Identität zwischen Ich und Gott. Denn je tiefer ich das Sollen erlebe, um so deutlicher treten die beiden Wirklichkeiten in diesem Erlebnis auseinander, mein Wille, der im Kampf steht und in diesem Kampf eine Entscheidung zu treffen hat, und die über allem Kampf stehende Wirklichkeit des allgegenwärtigen Willens, der mich vor die Entscheidung stellt. Diese nur *im tiefsten Gegensatz, also in der Zweiheit erlebte Einheit* widerspricht dem Gesetz der Zahlenreihe, also der Grundform der gegenständlichen Erfahrung. Und doch hat dieses Gesetz nur Sinn, wenn ein Sollen da ist, das unserem Denken ein ewiges Recht gibt. Wenn also das Gesetz der Zahlenreihe gelten soll, so muß es notwendig an dieser einen Stelle durchbrochen sein.

3. Es hat sich gezeigt, daß die beiden überempirischen Wirklichkeiten, deren wir im Sollen innewerden, und ihre Beziehungen zueinander, im Rahmen der gegenständlichen Erfahrungswelt betrachtet, widerspruchsvoll erscheinen. Das

ist aber nicht nur ein theoretischer Satz, den wir der Philosophie überlassen könnten, sondern eine Glaubenserkenntnis, die im Erlebnis des Sollens unmittelbar enthalten ist. Erst wenn wir uns die **praktische Grundlage und Tragweite dieser Erkenntnis** klar machen, verstehen wir ihren tiefsten Sinn.

a) Es muß uns unmöglich gemacht sein, uns im Rahmen der Erfahrung ein widerspruchsloses Bild von Gott und der eigenen Seele zu machen. Denn Gottes Wille legt uns ja eine unbedingte Verpflichtung auf. Er verlangt also, daß wir alle Kräfte unseres Körpers und Geistes in seinem Dienst verzehren. Wenn es aber ein widerspruchsloses Bild von Gott und unserer eigenen freien Persönlichkeit für uns gäbe, so könnten wir uns dieses Bild in passivem Anschauen und uninteressierter Erkenntnis vergegenwärtigen, wie wir uns ein Stück Natur oder vergangener Geschichte vergegenwärtigen können, ohne dazu Stellung zu nehmen. Die Zeit, die wir mit dieser uninteressierten Betrachtung zubringen würden, wäre der aktiven Arbeit entzogen, zu der uns die unbedingte Verpflichtung jeden Augenblick auffordert. Es gäbe einen Gottesgenuß ohne aktive Stellungnahme. Es muß also so sein, **daß wir Gottes nur im Tun seines Willens inne werden** (Joh. 7, 17). Wir können Gott nicht anders „haben" als so, daß wir „ihm von ganzem Herzen vertrauen und glauben" (Luthers Großer Katechismus, das erste Gebot). Wir können Gottes Wesen nur *handelnd* ausdrücken, nämlich durch ein Handeln, in welchem eine unendliche Hingabe enthalten ist. Jeder Gedanke über Gott muß darum die ungelöste Spannung des Sollens in sich tragen, die sich nur im Handeln löst.

b) Wenn ich im Erlebnis des Sollens der schrankenlosen Geltung des göttlichen Willens inne werde, so empfinde ich es als Schuld, daß noch andere Begehrungen in mir sind, die dem göttlichen Willen widerstreben. Aber nicht nur die Tatsache, daß der Wille Gottes in meinem Leben nicht so verwirklicht wird, wie es sein sollte, legt sich mir als Schuld auf das Gewissen. Das Schuldbewußtsein geht noch weiter und tiefer. Ich empfinde es schon als abnorm, daß Gottes

Wille überhaupt innerhalb der Erfahrungswelt als ein Faktor auftritt, der mit andern möglichen Faktoren in ein Konkurrenzverhältnis tritt. Das sollte nicht sein. Dem Willen des Absoluten sollte alles unterworfen sein. Neben ihm sollte es keine andere Möglichkeit geben. Denn was als Möglichkeit gegeben ist, ist, wenn es auch nicht zur Tat wird, doch mindestens als Gedanke oder Vorstellung wirklich. Es nimmt also wenigstens einen Teil des Bewußtseins ein. Dieses sollte aber so gut wie die übrige Wirklichkeit nur von dem erfüllt sein, was Gott will.

Ist es eine abnorme Tatsache, daß Gottes Wille überhaupt in eine Reihe mit andern möglichen Begehrungen und Bestrebungen tritt, so ist auch alles Weitere, was mit dieser abnormen Tatsache zusammenhängt, etwas, was nicht sein sollte. Es sollte nicht sein, daß ich andere für Gottes Willen erst gewinnen, zur Unterwerfung unter ihn bewegen muß. Dieser Wille ist ja allen unmittelbar nahe. Es sollte nicht sein, daß sein Einfluß sich von einem Ort nach andern Orten ausbreiten und fortpflanzen muß. Er ist ja allgegenwärtig. Es sollte nicht sein, daß er Zeit braucht, um immer allgemeiner zur Geltung zu kommen. Er ist ja ewig, füllt also immer schon alle Zeit mit seiner Gegenwart aus. Es sollten zu seiner Verwirklichung keine kausalen Einwirkungen auf die Welt nötig sein, wie wir sie bei allem sittlichen Handeln ausüben. Denn jede kausale Einwirkung ist Überwindung von Widerstand. Für Gottes Willen sollte es aber keinen Widerstand geben.

Gottes Wille überführt uns also im Schuldbewußtsein nicht nur davon, daß wir ihn innerhalb der Erfahrungswelt konsequenter hätten durchführen können, als es geschehen ist. Wir sehen vielmehr, daß schon **die Grundform der Erfahrungswelt, nämlich der perspektivische Charakter der Wirklichkeit und alles, was damit zusammenhängt, mit der absoluten Geltung des göttlichen Willens** im Widerstreit steht. Denn alle die genannten Abnormitäten sind ja nur ein Ausfluß der Eigentümlichkeit, die die gegenständliche Erfahrung hat (s. IV, 2). In dieser stellt sich uns, wie wir früher sahen, die Wirklichkeit immer als eine stetige unabschließbare Reihe relativer Glieder dar, also

als eine Reihe von unterschiedenen Subjekten, Raumteilen, Zeitabschnitten und Elementen eines unendlichen Kausalzusammenhangs. Dieser Grundcharakter der Erfahrungswelt ist also — dies wird uns im Erlebnis des Sollens deutlich — etwas, das nicht sein soll, der Ausdruck eines Widerspruchs gegen die absolute Geltung von Gottes Willen. Daher kommt es, daß die Erfahrungserkenntnis jede Offenbarung als denkunmöglich ablehnt (III, 2), daß Gott und Seele im Rahmen der Erfahrungswelt „unsichtbar" bleiben, ja widerspruchsvoll erscheinen, wenn man sie in diesen Rahmen hineinstellt (VI, 2). Daher kommt es aber auch, daß, wie wir sahen (V, 1. 2), eine Lösung der Weltantinomie nur auf nichtgegenständlichem Wege zustandekommen kann.

4. Sind die Formen der gegenständlichen Erfahrung der Ausdruck eines Widerspruchs gegen die Alleinherrschaft des göttlichen Willens, also eine Verhüllung seiner ewigen Wirklichkeit, so befinden wir uns in einer eigentümlichen **Schwierigkeit, wenn wir uns Gedanken über Gott machen und über ihn sprechen wollen.** Alle gegenständliche Erkenntnis ist ja, wie Kant in seiner Kritik der älteren Metaphysik nachgewiesen hat, an die Erfahrungsformen gebunden. Sobald wir aber von dem Erlebnis, in dem wir Gottes inne werden, zeugen wollen, müssen wir es vergegenständlichen. Wir müssen es also irgendwie in den Erfahrungsformen ausdrücken. Dies muß aber in einer Weise geschehen, daß dabei der Widerstreit deutlich wird, in welchem die Erfahrungsformen zu dem Inhalt stehen, den wir in ihnen ausdrücken wollen. Sonst ist der Gottesgedanke unrein, und das, was wir im Sollen erleben, kommt nicht wirklich zum Ausdruck. Daraus ergibt sich, daß *drei Arten, sich Gott zu denken und von ihm zu sprechen, als unrein abzulehnen sind.*

a) Die primitivste Art, sich Gott vorzustellen, ist die: Gott wird als ein unsichtbares tierähnliches oder menschenähnliches Wesen gedacht, als eine Macht ähnlich wie andere innerweltliche Mächte, nur stärker als sie. Er wird also als Element der Erfahrungswelt vorgestellt, als Gegenstand der Erkenntnis, den wir zwar nicht sinnlich wahrnehmen, dessen

Dasein und Wesen wir aber aus seinen Wirkungen erschließen können, wie man z. B. das Vorhandensein von Elektrizität nicht sieht, aber aus gewissen sichtbaren Wirkungen erschließt (Gottesvorstellung des Polytheismus und Henotheismus). Das relative Recht dieser **primitiven Gottesvorstellung** beruht darauf, daß wir jede Wirklichkeit, die wir uns vergegenständlichen wollen, als Element in den relativen Kausalzusammenhang hineinstellen müssen. Aber *der Ernst unserer sittlichen Verpflichtung kommt nicht darin zum Ausdruck.* Denn in dieser kommt uns die unentrinnbare Allgegenwart Gottes zum Bewußtsein, die ihn über jeden Vergleich mit irgendeiner endlichen Größe, irgendeinem Teilelement der Erfahrungswelt hinaushebt.

b) Höher scheint die **pantheistische Gottesvorstellung** zu stehen. Nach dieser ist Gott nicht ein Teilelement, sondern das unendliche Ganze der Erfahrungswelt. Gott ist identisch mit dem All. Auch diese Anschauung hat ein relatives Recht. Sie drückt die Allgegenwart Gottes aus („In ihm leben und weben und sind wir"). Aber nur die alles bejahende Allgegenwart. Die Wirklichkeit, deren Allgegenwart wir im Sollen erleben, bejaht aber die Welt nicht ihrem empirischen Wesen nach, sondern nur „als Material der Pflicht". Darin liegt aber eine Verneinung nicht nur alles dessen, was innerhalb der Erfahrungswelt dem Pflichtgebot widerstrebt, sondern, wie wir sahen, auch eine Verneinung der Grundform der Erfahrungswelt, da diese das Ewige nötigt, in ein Konkurrenzverhältnis mit zeitlichen, relativen Werten zu treten. Der Pantheismus wird also dem Widerstreit zwischen dem Ewigen und Zeitlichen nicht gerecht, den wir im *Schuldbewußtsein* erleben.

c) Eine dritte Art, sich Gott zu denken, ist die **akosmistische Gottesidee** des Brahmanismus. Nach diesem ist Gott weder ein Teil der Erfahrungswelt noch die Mannigfaltigkeit aller Teile der Erfahrungswelt zusammengenommen, sondern die Aufhebung aller Unterschiede zwischen diesen Teilen in einer unterschiedslosen Einheit. Im Âtman ist der Unterschied zwischen Gott und Ich, zwischen den Subjekten untereinander, zwischen hier und dort, Vorher und Nachher,

zwischen den Elementen des Kausalzusammenhangs aufgehoben. Dieser Anschauung liegt der richtige Gedanke zugrunde, daß wir Gott nur dann erfassen könnten, wenn wir die Grundform der Erfahrung ausschalten könnten. Aber dieser Gedanke ist nicht konsequent durchgeführt. Denn wenn wir die vielen Glieder der Reihen, in denen sich die Erfahrungserkenntnis bewegt, in eine Einheit auflösen, so ist das ein vergeblicher Versuch, die stetige Reihe selbst aufzuheben, die das Wesen der Erfahrung ausmacht. Denn die Einzahl ist genau so ein Glied der Zahlenreihe wie irgendeine Vielzahl. Wenn auch die Zählung nicht wirklich über die Einzahl hinaus fortgesetzt wird, so ist doch in der Einzahl mindestens der Möglichkeit nach (potentiell) die ganze Zahlenreihe enthalten. Wenn wir also die Mannigfaltigkeit der Welt in eine bestimmungslose Einheit aufgelöst haben, so sind wir von der Aufhebung der Erfahrungsform der stetigen Reihe genau so weit entfernt, wie wenn wir in der Vielheit aller Weltgegensätze befangen bleiben. Darum ist auch der Brahmanismus noch kein reiner Ausdruck für den Widerstreit zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, den wir im *Sollen* erleben. Er ist keine Überwindung der Weltgegensätze aus den Kräften einer ewigen Wirklichkeit heraus, sondern ein Versuch, diesen Gegensätzen zu entfliehen.

5. Die drei Gottesvorstellungen, die eben erwähnt wurden, beleuchten die eigentümliche Schwierigkeit aller menschlichen Gotteserkenntnis noch deutlicher. Das Wesen Gottes, das wir im Sollen erleben, steht im Widerstreit mit der Grundform aller Erfahrung. Nun ist aber alle gegenständliche Erkenntnis an die Erfahrungsform gebunden. Damit ist auch der letzte Weg zu einer gegenständlichen Gotteserkenntnis abgeschnitten, der allein noch übrig zu bleiben scheint, nachdem sich alle andern Wege, zu einer Gotteserkenntnis zu gelangen, als ungangbar herausgestellt haben, nämlich die Vorstellung einer Wirklichkeit, die jenseits der Erfahrungsformen steht, die also „überräumlich", „überzeitlich", „übergeschichtlich" ist. Denn wenn der Inbegriff von allem, was Gegenstand der Erkenntnis sein kann, in die Erfahrungsformen eingeschlossen ist, so gilt

das natürlich auch von dem Verhältnis, das wir mit den Worten Über, Jenseits, Außerhalb usw. bezeichnen. Jede Linie, die wir zwischen zwei Gebieten ziehen, jede Grenze, durch die wir eine jenseitige Welt von einer diesseitigen, eine obere Welt von einer unteren abgrenzen, ist ja selbst nur eine Anwendung der Anschauungsformen. Denn wir können uns diese Grenzlinie immer nur räumlich oder zeitlich vorstellen. Damit werden aber auch die beiden Welten, die diese Linie voneinander scheidet, zu Teilen eines und desselben raumzeitlichen Erfahrungsganzen. *Die dualistische Scheidung zweier Welten bleibt also in einem innerweltlichen Verhältnis befangen* und führt nicht über den Rahmen der Erfahrungsformen hinaus. Dann bleibt nur ein Mittel übrig, um den Widerstreit zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit auszudrücken, den wir im Sollen erleben. Kann unser Denken nicht aus den Erfahrungsformen heraustreten, so müssen wir das Ewige in den zeitlichen Erfahrungsformen selbst zum Ausdruck bringen. Wenn aber etwas in einer Ausdrucksform dargestellt werden soll, zu der es im Widerspruch steht, so kann es in dieser ihm widersprechenden Ausdrucksform nur als Widerstreit ausgedrückt werden. Wenn wir somit das Ewige in der Form der Zeitlichkeit ausdrücken wollen, so kann dies nur in einer Aussage geschehen, die einen Widerspruch enthält. Das bedeutet aber nicht, daß das Ewige selbst in sich widerspruchsvoll sei. Der Widerspruch liegt vielmehr nur auf seiten der empirischen Darstellungsform. Diese enthält ja, wie wir sahen (IV, 2.), einen Widerstreit in sich. Das Widerspruchslose muß aber in einer widerspruchsvollen Darstellungsform selbst die Form eines Widerspruchs annehmen. So entsteht die Form, die alle Aussagen über ewige Wirklichkeiten in der menschlichen Sprache haben, nämlich die **Form des Paradoxons.** Wir heben hier nur *die zwei grundlegenden Paradoxa* hervor, die in allen Glaubensaussagen enthalten sind.

a) Ich lebe in Gott, wenn ich unabhängig von allen andern Orten und Zeiten in der Aufgabe dieser meiner jetzigen individuellen Lage aufgehe, die Forderung der Stunde erfülle. Aber gerade dieses Aufgehen im Hier und Jetzt ist ein un-

mittelbares Einssein mit allen Räumen und Zeiten. Ich komme zu Gott, wenn ich in tiefster Einsamkeit, unabhängig von allen anderen, auf die Stimme meines eigensten Wesens lausche. Aber gerade in dieser tiefsten Einsamkeit erlebe ich ein unmittelbares Einssein mit allen andern. Ich weiß, auch alle andern werden, wenn sie ganz unabhängig von mir der Stimme ihres eigensten Wesens folgen, zu demselben Inhalt hingeführt, in dem ich selbst meine ewige Bestimmung finde. Die Gewißheit dieses unmittelbaren Einblicks in das wahre Wesen und die wahre Aufgabe aller Subjekte, Räume und Zeiten ist etwas, was nicht auf dem Wege der Erfahrungserkenntnis zustande gekommen sein kann. Hier hat eine paradoxe Durchbrechung der Erfahrungsform stattgefunden. Nach der Erfahrungsform zerfällt ja das Weltganze in eine unabschließbare Reihe unterschiedener Glieder. Diese Glieder sind Teile des unendlichen Ganzen. Jeder Teil ist also von jedem andern Teil und vom Ganzen verschieden. Wenn ich also auf einen bestimmten Teil beschränkt bin, so ist mir eben damit jeder andere Teil und der Überblick über das Ganze verschlossen. Dieses Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen ist also im Gotteserlebnis in paradoxer Weise aufgehoben. Indem ich den Teil in seiner *Geschiedenheit* von allen andern Teilen und vom Ganzen erlebe, geht mir zugleich eine geheimnisvolle *Identität* dieses Teils mit allen andern Teilen und mit dem Ganzen auf. Diese Gleichzeitigkeit von Geschiedenheit und Identität ist aber ein Widerspruch, wenn wir sie im Schema des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und den Teilen ausdrücken wollen.

b) Im Sollen werden mir zwei Dinge gleichzeitig gewiß. Erstens: Die vor mir liegende Zukunft ist ein Kampfplatz zwischen dem, was ich nach Gottes Willen tun soll, und widergöttlichen Mächten, die sich als Möglichkeiten oder Wirklichkeiten dem Willen Gottes entgegenstellen. Zweitens: Was ich als vollendeten unabänderlichen Tatbestand vorfinde, das habe ich als die Lage hinzunehmen, in der ich Gottes Willen verwirklichen soll, also als die Lage und Aufgabe, in die mich Gott hineingestellt hat. Denn jede innere Auflehnung gegen das Unabänderliche verzehrt ja seelische

Energie, nimmt also etwas von der Zeit und Kraft weg, die nach dem Gebot der Pflicht ganz dem Handeln gehören soll, zu dem ich berufen bin. Diese beiden Gewißheiten, die mir gleichzeitig im Erlebnis des Sollens aufgehen, stehen aber für unsere natürliche Erkenntnis im Widerspruch miteinander. Denn ein und dasselbe, was widergöttlich ist, wenn es noch der erst werdenden Zukunft angehört, wenn die Akten darüber noch nicht geschlossen sind, das ist gottgegebene Sachlage, wenn es unabänderliche Vergangenheit ist. Alle Auswirkungen der Bosheit, denen ich im Namen Gottes entgegentreten muß, wenn sie noch im Werden sind, habe ich als Schickung Gottes anzusehen, wenn sie zum vollendeten Tatbestand gehören, der nicht mehr zu ändern ist. Ja selbst die Tatsache, daß das Gute in der Welt sich überhaupt immer nur im Kampf durchsetzen kann, daß es im Widerspruch zu seiner unbedingten Geltung an die Form der Relativität, des Raums und der Zeit gebunden ist, darf ich als widergöttlich nur ansehen, sofern sie die werdende Zukunft bestimmt, sofern ich also an ihrer Überwindung arbeiten kann. Sofern aber der relative Charakter der Erfahrungswelt zu den gegebenen Tatbeständen gehört, in denen ich mich vorfinde, tritt die entgegengesetzte Betrachtung in ihr Recht. Es ist eine Gnade Gottes, daß ich für das Gute kämpfen darf, um mich im Kampf zu bewähren. Raum und Zeit sind Gnade. Sie geben Frist zur Besserung, „Raum zur Buße“. Diese *doppelte Betrachtung derselben Wirklichkeit, je nachdem sie erst werdende oder schon gewordene Wirklichkeit ist,* ist im Rahmen unseres empirischen Erkennens ein unlösbarer Widerspruch. War der vorher (a) erwähnte Widerstreit eine paradoxe Durchbrechung des Verhältnisses zwischen dem Ganzen und den Teilen, auf dem die empirische Weltauffassung beruht, so ist dieser zweite Widerstreit eine paradoxe Durchbrechung des Übergangsverhältnisses, das zwischen den Teilen des Erfahrungsganzen, also den Gliedern der stetigen Reihe besteht. Die Reihe entsteht ja dadurch, daß ein Fortrücken von einem Glied zum nächsten stattfindet, daß also in einem stetigen Werden das noch Ungewordene vom schon Gewordenen unterschieden wird. *In Gott ist diese Scheidung zwischen Gewordenem und noch Ungewordenem in einer für uns unbegreiflichen Weise auf-*

gehoben. So ist für ihn im Gewordenen schon das, was erst werden soll, im Vergangenen schon die ganze Zukunft, im Keim schon die volle Frucht. Darum ist in ihm gleichzeitig alles gut und alles nicht gut. Daher ist die Setzung des Ich, Hier, Jetzt, in welcher die Scheidung zwischen schon Gewordenem und noch Ungewordenem erst zustande kommt, die ewige Setzung Gottes. Das Erfahrungsganze hat auf eine überempirische Weise in jedem Augenblick und an jeder Stelle in ihm den Grund seines Daseins und Lebens. „Von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge." Das Verhältnis aller Dinge zu Gott, das wir meinen, wenn wir Gott den schöpferischen Urgrund und das Ziel aller Dinge nennen, ist vom Standpunkt der Erfahrungserkenntnis aus betrachtet paradox. Denn im Rahmen der Erfahrungsformen kann eine Erscheinung nur dadurch Grund anderer Erscheinungen werden, daß sie in den Kausalzusammenhang aufgenommen wird. Wenn also Gott als Grund aller Dinge bezeichnet wird, so kann das entweder bedeuten: Er ist die erste Ursache (causa prima), also das erste Glied der Kausalreihe, oder: Er ist ein Faktor, der bei allen Ereignissen des Kausalzusammenhangs mitwirkt, so daß sie ohne ihn nicht zustandekommen würden, oder: Er ist identisch mit dem ganzen unendlichen Kausalzusammenhang, Gott und Natur ist dasselbe. Alle diese drei Auffassungen enthalten aber eine Unmöglichkeit. Ein erstes Glied der Kausalreihe ist eine unvollziehbare Vorstellung. Denn es gehört zum Wesen der Kausalreihe, daß sie nach vorwärts und rückwärts unabschließbar ist. Es läßt sich kein Urfaktum denken, nach dessen Ursache nicht mehr gefragt werden könnte, bei dem die Warumfrage haltmachen würde. Ebenso widerspruchsvoll ist es, Gott als einen bei jedem Ereignis mitwirkenden Faktor zu denken. Denn damit wäre Gott als ein mit anderen konkurrierender Faktor in die Reihe endlicher Naturursachen aufgenommen, durch deren Zusammenwirken das Geschehen zustandekommt. Identifizieren wir aber Gott und Kausalzusammenhang, so wird der Widerstreit zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen, der im Gotteserlebnis zum Bewußtsein kommt, in pantheistischer Weise verwischt (s. o. 4. b). Die Tatsache, daß Gott „aller Dinge Grund und Leben" ist, verwickelt uns also in einen Widerspruch,

sobald wir sie gegenständlich erkennen wollen. Ich kann ihrer nur im Erlebnis des Sollens inne werden. Denn nur in diesem Erlebnis wird mir gewiß, daß der gegebene Weltzustand seinem ganzen Umfang nach zu der Gesamtlage gehört, in die mich Gott hineingestellt hat, um an der Weltaufgabe zu arbeiten, zu der er mich berufen hat.

Zweiter Teil.

Das Wesen des Christentums.

I. Die Notwendigkeit einer Geschichtstatsache für den Glauben.

1. Der Glaube an Gott, an die eigene Seele und an die eigenartigen Beziehungen, in denen diese beiden unsichtbaren Wirklichkeiten zu einander und zur sichtbaren Welt stehen, entsteht nach allem Bisherigen nur dann, wenn das Erlebnis des Sollens da ist. Soll also der Glaube an diese ganze Welt überempirischer Realitäten und Zusammenhänge erwachen, so muß ein Inhalt in mein Bewußtsein treten, der meinem Leben eine bestimmte Richtung weist und mich davon überführt, daß es von ewiger Bedeutung ist, ob ich diese Richtung einschlage oder nicht. Es kommt nun also darauf an, ob es einen solchen Inhalt gibt und wo er zu finden ist.

Im ersten Teil wurde die Frage noch offen gelassen, **auf welche Weise sich uns dieser ewige Inhalt erschließen muß,** welcher Art seine Selbstoffenbarung innerhalb der Erfahrungswelt sein muß (s. V, 3), wenn uns aus der Notlage (s. II) geholfen werden soll, in der wir uns ohne einen ewigen Lebensinhalt befinden. Jetzt erst kann diese Frage aufgeworfen werden.

2. Da sich das Ewige innerhalb der Erfahrungswelt offenbaren muß, wenn es uns überhaupt zugänglich sein soll, so ist

die erste Frage die: **Welchem Gebiet der Erfahrungswelt muß die Offenbarung angehören, wenn sie uns aus unsrer Notlage helfen soll?** Überblicken wir die Gesamtheit dessen, was unser Bewußtsein ausfüllt, so treten zwei Arten von Inhalten deutlich auseinander. Unser Bewußtsein enthält einerseits *Gedanken, Vorstellungen, Phantasiebilder,* andererseits *Tatsachen, Wirklichkeiten,* also Inhalte, die wir nicht bloß denken und vorstellen, sondern sehen, hören, greifen, also sinnlich wahrnehmen oder beobachten oder bei denen doch wenigstens möglich ist, daß sie Gegenstand sinnlicher Beobachtung werden. Nun kann man ja verschiedener Meinung über die erkenntnistheoretische Frage sein, ob den Sinnesempfindungen etwas außerhalb des Bewußtseins entspricht oder nicht, bzw. ob es überhaupt einen Sinn hat, die Frage nach dem Dasein bewußtseinstranszendenter Dinge aufzuwerfen, ob es nicht vielmehr sinnlos ist, von etwas zu reden, das außerhalb jedes Bewußtseins liegt. Faktisch sind uns die Tatsachen, die wir beobachten, genau so wie die Vorstellungen, immer nur als Bewußtseinsinhalte gegeben und kommen für uns nur als solche in Betracht. Aber auch, wenn wir die Tatsachen, die sich unserer Beobachtung aufdrängen, nur als eine besondere Art von Bewußtseinsinhalten neben unseren Gedanken und Vorstellungen ansehen, machen wir zwischen ihnen und den letzteren einen deutlichen Unterschied. Tatsachen, die wir beobachten, sind Bewußtseinsinhalte erster Hand. Gedanken und Vorstellungen Bewußtseinsinhalte zweiter Hand. Denn was das reine Denken unabhängig von Sinneseindrücken hervorbringen kann, sind, wie wir früher sahen, nur inhaltsleere Allgemeinbegriffe und Konditionalsätze (s. 1. T. II, 1. c). Inhalt erhält das Denken nur aus dem Anschauungsmaterial der Phantasie und Vorstellungswelt. Aber auch das Vorstellungsvermögen kann dieses Anschauungsmaterial nicht aus sich selbst hervorbringen, sondern erhält seinen konkreten Inhalt nur aus den Sinneseindrücken, die es im bewußten oder unterbewußten Zustand aufnimmt (Nihil est in intellectu, quod non erat in sensu). *Die Sinneswahrnehmung ist also die primäre Quelle aller inhaltlichen Erlebnisse,* die im Bewußtsein auftreten. Gedanken, Vorstellungen, Phantasiebilder sind sekundäre Gebilde, die aus dieser primären Quelle geschöpft sind,

die darum sofort blaß und inhaltsleer werden, sobald sie sich von diesem fruchtbaren, schöpferischen Mutterboden loslösen wollen, um ein Eigenleben zu führen.

So entsteht die Frage: Genügt es, wenn die Offenbarung, deren wir bedürfen, der sekundären Art von Bewußtseinsinhalten angehört? Oder muß sie aus der primären Quelle geschöpft sein?

3. Wie wir früher sahen, können wir Gewißheit über das, was wir tun sollen, nicht durch reines Denken erhalten. Denn die abstrakten Begriffe und Konditionalsätze, die das reine Denken allein hervorzubringen vermag, sind keine Antworten auf die Frage, vor der wir stehen, sondern nur Umschreibungen der Frage (1. T. II, 1. c). Wir können uns also das, was unserem Leben ewigen Sinn gibt, nicht ausdenken. Es muß uns ein konkreter Inhalt geschenkt werden, wenn uns geholfen werden soll. Dieser Inhalt muß uns mindestens als lebendige Vorstellung oder Phantasiebild vor Augen stehen. Nun empfängt ja aber jede Vorstellung ihren Inhalt aus einer sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit. Also muß auch die Vorstellung, die unserem Leben einen ewigen Sinn gibt, aus einer sinnlich gegebenen Wirklichkeit geschöpft sein. **Sie muß in einem greifbaren Tatbestand des Weltgeschehens ihren Ursprung haben.**

4. Damit steht zunächst nur soviel fest: Es muß ein Tatbestand gegeben sein, ein Ereignis oder eine Reihe von Ereignissen. Diesem Tatbestand muß der Vorstellungsinhalt entstammen, der meinem Leben die Richtung gibt. **Es scheint aber nicht notwendig zu sein, daß ich den Tatbestand kenne,** aus dem dieser Vorstellungsinhalt geschöpft ist. Denn wenn ein Vorstellungsbild auch nicht ohne tatsächliche Grundlage entstehen kann, so kann es doch unabhängig von dieser im Bewußtsein vergegenwärtigt werden. Mag also der Tatbestand, dem der erlösende Gedanke sein geschichtliches Auftreten verdankt, ein Mensch gewesen sein, der für diesen Gedanken gelebt und gekämpft oder ihn nur in einer Dichtung

dargestellt hat, oder mag dieser Gedanke der Niederschlag einer Volksbewegung oder der Ertrag einer Jahrtausende umfassenden Kulturentwicklung sein, in jedem Falle scheint es für die überführende Kraft des erlösenden Gedankens gleichgültig zu sein, ob ich seine Entstehungsgeschichte kenne und ob ich richtige oder falsche Ansichten über diese Entstehungsgeschichte habe.

5. Diese relative Unabhängigkeit von dem Mutterboden der Wirklichkeit, aus der sie entstanden sind, haben aber nur solche Gedanken und Vorstellungsbilder, die keinen Widerspruch in sich schließen. Jeder Inhalt, der in sich widerspruchslos ist, kann, einmal entstanden, in unserem Bewußtsein unabhängig von seiner Entstehungsursache weiterleben. So kann ein Naturgesetz, ein mathematischer Satz, ein soziales Reformprogramm lediglich durch seinen eigenen Inhalt einleuchten. Seine Wahrheit ist ganz unabhängig davon, wer der Entdecker oder erste Verkündiger war. Bei dem Inhalt, um den es sich in unserem Falle handelt, liegt die Sache aber anders. Die Selbstoffenbarung des göttlichen Willens innerhalb der Erfahrungswelt ist etwas, das wir uns nicht ohne Widerspruch gegenständlich vorstellen können. Denn, wie wir früher sahen (1. T. VI, 2), steht ja schon die Grundform der gegenständlichen Erfahrung im Widerspruch mit der schrankenlosen Geltung des göttlichen Willens. Unser ganzes Leben steht im Bann dieser Daseinsform, die nicht sein sollte. In dieser Daseinsform liegt die Möglichkeit entgegengesetzter Willensentscheidung. Und diese Möglichkeit ist auch Wirklichkeit geworden. Denn solange keine Willensrichtung die Gewißheit in sich trägt, in der ewigen Wirklichkeit verankert zu sein, ist auch keine Willensrichtung imstande, sich den andern gegenüber durchzusetzen. Das Leben bleibt also ein Kampfplatz entgegengesetzter Strebungen (1. A. II, 2, c). Unter diesen Umständen lehnt unser Denken schon den bloßen Gedanken einer Selbstoffenbarung Gottes als unmöglich und widerspruchsvoll ab. Der ewige Wille kann sich nicht in der Form der Zeitlichkeit offenbaren, die seinem Wesen widerstreitet. Was unser *Denken* für eine theoretische Unmöglich-

keit erklärt, das empfindet unser *Gewissen* als eine praktische Unmöglichkeit. Es ist undenkbar, daß sich der unwandelbare Wille des absoluten Gottes mit uns einläßt, die wir in einer unreinen Daseinsform leben und von entgegengesetzten Willensrichtungen zerrissen sind. Wenn er sich mit uns einließe, müßte er uns und unsere ganze Daseinsform vernichten. Eine Selbstoffenbarung Gottes ist also, was sie auch immer für einen Inhalt haben mag, unter allen Umständen etwas, das unser Denken und unser Gewissen als widerspruchsvoll ablehnt. **Eine Vorstellung, die einen Widerspruch enthält, kann sich aber nicht durch ihren eigenen Inhalt am Leben erhalten.** Sie kann nicht aus eigener Kraft in unserem Bewußtsein fortleben. Sie muß, sobald sie auf sich selbst gestellt ist, an ihrem inneren Widerspruch zugrunde gehen. Sie kann sich nicht selbst vor der Selbstauflösung schützen. Denn sie ist nicht imstande, sich selbst wieder zu erzeugen, wenn sie an ihrem Widerspruch zugrundegegangen ist. Denn Vorstellungen können sich nicht selbst erzeugen. Sie können nur aus dem Mutterboden der Tatsächlichkeit erzeugt werden. Also gibt es nur einen Weg, auf dem eine widerspruchsvolle Vorstellung am Leben erhalten werden könnte. Der Mutterboden der Wirklichkeit, aus dem sie ihren Inhalt empfangen hat, müßte ununterbrochen gegenwärtig sein und sie jeden Augenblick neu erzeugen. Nur ein unabänderlicher Tatbestand ist stark genug, Gedanken und Vorstellungen, die unser Denken und Gewissen ablehnt, immer neu vor unsern Augen erstehen zu lassen. **Nur eine greifbare Tatsache ist stärker als alle widersprechenden Gedanken.** Denn die Tatsächlichkeit ist ja der primäre Quellgrund alles Denkens und Vorstellens.

6. Soll uns also eine Offenbarung Gottes zuteil werden, so muß diese den Charakter eines wirklichen Tatbestands haben. Nun kann ein Tatbestand entweder *gegenwärtig* oder *vergangen* sein. Jedes Ereignis, das innerhalb der Erfahrungswelt auftritt, findet entweder im jetzigen Augenblick statt, oder es hat schon stattgefunden, gehört also der näheren oder ferneren Vergangenheit an. Es entsteht daher die Frage: Was muß der Tatbestand, der uns aus unserer Notlage er-

lösen soll, für eine Stelle in der Zeit einnehmen? Gehört er der Gegenwart an, besteht er also in einem Ereignis, das noch nicht stattgefunden hat, sondern eben in diesem Augenblick stattfindet (z. B. einem mystischen Erlebnis, das in diesem Augenblick aus den Tiefen meiner Seele hervorbricht), so ist er etwas, das noch nicht geworden ist, sondern das erst im Werden ist, also sich erst im Übergang vom Nichtsein zum Sein befindet. Ein solches erst im Werden befindliches *Gegenwartserlebnis* kann mich aber nicht aus meiner Notlage befreien. Denn es ist *nicht imstande, den hartnäckigen Widerstand meines Gewissens zu brechen,* das eine Gottesoffenbarung an uns für unmöglich, also von vornherein für eine Selbsttäuschung erklärt. Dieser Widerspruch des Gewissens ist ja schon als Wirklichkeit in meiner Seele, ehe jenes Erlebnis auftaucht. Er muß also dieses Erlebnis, wenn es erst im Werden ist, im Keim ersticken, ehe es zur Vollendung kommen kann. Also muß der erlösende Tatbestand der Vergangenheit angehören und mir als vollendete Tatsache entgegentreten. Allein *jede vollendete Tatsache* kann, wenn auch noch so kurze Zeit seit ihrem Abschluß verstrichen ist, doch immer *nur in der Form der Vorstellung gegenwärtig* sein, als Erinnerung, wenn ich sie selbst erlebt habe, als ein aus Berichten anderer gewonnenes Bild, wenn sie der Geschichte angehört, die ich nicht selbst miterlebt habe. Was aber nur als Vorstellung gegeben ist, kann, wie wir sahen, dem Widerspruch der Gedanken nicht standhalten, wenn nicht der Mutterboden der Wirklichkeit gegenwärtig ist, der imstande ist, die Vorstellung immer neu zu erzeugen.

Um uns aus unserer Notlage zu befreien, genügt also weder ein bloßes Gegenwartserlebnis, das erst im Werden ist, noch ein Tatbestand, der bloß der Vergangenheit angehört. Es ist vielmehr etwas Drittes notwendig, nämlich **ein vollendeter Tatbestand, der als solcher zugleich Gegenwartserlebnis ist,** also eine Wirklichkeit, die nicht erst im Werden, sondern schon geworden ist, und die doch nicht bloß als Vorstellungsbild, sondern als Wirklichkeit da ist. Im Rahmen der Erfahrungsformen erscheint eine solche Wirklichkeit undenkbar. Denn für unsere Erfahrungserkenntnis gibt es nur entweder Gegenwärtiges, das noch im Werden ist aber un-

mittelbar erlebt wird, oder Vergangenes, das schon vollendet ist aber nur als historische Erinnerung weiterlebt. Dennoch muß es eine solche das empirische Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufhebende Wirklichkeit geben, wenn wir aus unserer Notlage erlöst werden sollen.

II. Christus als Grund des Glaubens.

Durch alles Bisherige ist die Glaubensüberzeugung, die die Eigentümlichkeit des Christentums ausmacht, wenigstens in ihren allgemeinen Grundzügen verständlich geworden. Sie läßt sich in folgenden Aussagen zusammenfassen.

1. Wir Menschen stehen der Frage nach dem ewigen Sinn unseres Lebens, soweit wir auf unser eigenes Nachdenken angewiesen sind, völlig blind und ratlos gegenüber. *Wir können uns selbst nicht weiterhelfen,* wenn sich nicht Gott selbst um uns annimmt.

2. Nun kann es aber für uns in unserer jetzigen Lage keine unmittelbare Berührung mit dem Wesen Gottes, kein Schauen Gottes geben. Denn unser ganzes Leben ist in die Daseinsform der Zeitlichkeit eingeschlossen. Innerhalb dieser zeitlichen Daseinsform ist das Ewige unsichtbar. Wir leben in bezug auf das Ewige im Glauben und nicht im Schauen. Wenn sich uns Gott offenbaren will, so muß er also *in einer sichtbaren Wirklichkeit der Erfahrungswelt zu uns kommen.* Er muß „Fleisch“ werden und unter uns wohnen.

3. Wir können darum Gott auf keinen Fall durch abstraktes, von der Erfahrung losgelöstes Denken näher kommen. Wohl aber könnte er uns begegnen, wenn wir uns in der Erfahrungswelt umsehen, die uns umgibt, also das Naturgeschehen auf uns wirken lassen und uns in den Gang der Menschheitsgeschichte vertiefen. Allein auch die sorgfältigste Beobachtung

des Weltgeschehens kann uns als solche noch zu keiner Antwort auf die Frage führen, ob es eine Wirklichkeit gibt, in der Gott zu uns redet und welches diese Wirklichkeit ist. Denn die Beobachtung des Weltgeschehens zeigt uns immer nur, was im Sinne der Welt groß, nach Menschenmaß gemessen bedeutend ist, was unter Menschen am meisten Anklang fand und ihre menschlichen Bedürfnisse befriedigte. Aber Gottes Gedanken sind ja nicht Menschengedanken. Vor Gottes Augen kann etwas groß sein, was vor der Welt klein und verachtet war und umgekehrt. *Wir können also dem Verständnis des Willens Gottes nicht dadurch näher kommen, daß wir uns eine immer umfassendere Übersicht über das Weltgeschehen und seine inneren Zusammenhänge verschaffen* und die Werte aufsuchen, von denen die größten weltgeschichtlichen Wirkungen ausgegangen sind.

4. Ganz unabhängig von allen unseren geschichtsphilosophischen Gedanken und Werturteilen tritt ein ganz bestimmter Tatbestand wie eine Insel aus dem Meer des Weltgeschehens heraus und nötigt uns, vor ihm stillzustehen. Wenn wir die Schriften des Urchristentums lesen und mit Menschen in persönliche Berührung kommen, die aus diesen Quellen schöpfen, hebt sich uns die *Gestalt Jesu von Nazaret*, die im Alten Testament wurzelt und sich in der neutestamentlichen Christengemeinde auswirkt, von allem übrigen Geschehen als diejenige Wirklichkeit ab, der wir nicht mehr aus dem Wege gehen können, wenn wir sie einmal gesehen haben. Wer die Stimme Christi gehört hat, der weiß: Ich kann nur entweder dieser Stimme folgen, sein Jünger werden, mein eigenes Leben in seiner Nachfolge verlieren — dann habe ich heimgefunden ins Vaterhaus; oder ich kann ihm widerstreben, „wider den Stachel ausschlagen", dann irre ich schuldbeladen in der Fremde. Wer so von Christus ins Gewissen getroffen ist, der weiß aber zugleich, daß es nicht nur ihm selbst so geht, sondern daß auch jeder andere Christus gegenüber in derselben Lage ist, mag ihm Christus schon auf seinem Lebensweg begegnet sein oder mag ihm diese Begegnung noch bevorstehen.

5. Wenn uns die Augen für diesen Tatbestand aufgehen, so wissen wir: Wir haben die Wirklichkeit, in deren Gewalt wir damit gekommen sind, *nicht durch eigene Wahl gefunden*, also nicht dadurch, daß uns mehrere Möglichkeiten zur Auswahl vorlagen und wir uns dann nach irgendeinem in uns selbst liegenden Wertmaßstab für diese eine entschieden hätten. Die Stimme des unbedingten Sollens, die unser Gewissen trifft, hat vielmehr die Eigentümlichkeit, daß sie uns zwar vor die Wahl stellt, ob wir ihr folgen wollen oder nicht, nicht aber, ob wir sie hören wollen oder nicht. Die Majestät des Absoluten, mit der sie über uns kommt, ist, wie wir früher sahen (1. T. V, 4. b), vergleichbar mit der Art, wie das Ich und Jetzt festgelegt ist, in dem ich mich vorfinde. Ich kann mein Ich nicht mit einem anderen vertauschen, noch das Rad der Zeit rückwärts oder vorwärts drehen. Ich habe dieses Ich und diesen Zeitpunkt nicht selbst gewählt. Die Entscheidung darüber liegt nicht mehr in meiner Hand. In meiner Hand liegt nur noch die Art, wie ich mich zu der unabänderlichen Lage stellen will, in der ich mich vorfinde. Ich kann mit meinem Schicksal hadern oder es als meine ewige Bestimmung dankend hinnehmen. Ebenso souverän wie die Setzung des Ich und Jetzt kommt die Stimme des unbedingten Sollens über uns, die wir unter dem Eindruck der Person Jesu vernehmen. Wir haben ihn nicht erwählt, sondern er hat uns erwählt.

6. Aber obwohl wir Christus nicht durch eine freie Auswahl zwischen Möglichkeiten gefunden haben, so ist die Art, wie er über uns kommt, doch auf der anderen Seite ebensowenig mit einer fremden Macht vergleichbar, die sich uns als Autorität von außen her aufzwingt und unser innerstes Wesen vergewaltigt. Wenn wir unter Christi Einfluß kommen, geht es uns vielmehr wie den Schafen, die die Stimme ihres Hirten hören, der sie heimruft. *In Christus wird das wahre und tiefste Bedürfnis unseres eigenen Wesens gestillt.* Unsere wahre Natur wird aus allen widernatürlichen Fesseln befreit. Wir werden unter seinem Einfluß gerade unabhängig von allem, was als Zwang oder Autorität von außen her auf uns wirkt und uns vergewaltigt.

Daß das so ist, daß wir ein ungestilltes Verlangen nach ihm in uns tragen, daß wir auf ihn hin geschaffen sind, *das entdecken wir aber erst, wenn er uns begegnet.* Wir finden unsere eigene Seele erst, wenn wir sie um seinetwillen verlieren. Wie wir früher sahen (1. T. VI, 2), erschließen sich uns ja die beiden unsichtbaren Wirklichkeiten, Gott und die eigene Seele, nur im Erlebnis des unbedingten Sollens. Der innere Zusammenhang zwischen Christus und dem tiefsten Bedürfnis unserer eigenen Seele kann darum weder den Ausgangspunkt für ein Wahlverfahren bilden, in welchem wir ihn finden, noch ein apologetischer Beweis seiner Absolutheit für solche sein, die ihn noch nicht gefunden haben. Wir können Christus nicht dadurch finden, daß wir unabhängig von ihm unsere empirischen Bedürfnisse feststellen und auf Grund davon ihn zum Führer wählen. Unser wahres Wesen, dessen wir nur im Erlebnis des Sollens inne werden, unterscheidet sich deutlich von allem Bedürfen, Wünschen und Wählen des natürlichen Menschen, wie es sich durch psychologisches Studium der Menschennatur und historische Beobachtung der durchgehenden Tendenzen der Menschheitsentwicklung empirisch feststellen läßt.

Dies zeigt sich besonders deutlich an der Art, wie wir unter dem Eindruck Christi über das Wahlverfahren urteilen müssen, durch das der natürliche Mensch auf Grund seiner Wünsche und Bedürfnisse sich seine Führer und Helden aussucht und das er darum auch auf die Person Christi anwendet. Sobald wir unter die Gewalt Jesu gekommen sind, empfinden wir gerade das, was dieses *Wahlverfahren des natürlichen Menschen Christus gegenüber* möglich macht, als einen *Ausdruck des tiefsten Widerspruchs zwischen der empirischen Welt und der Majestät des Absoluten,* nämlich die Tatsache, daß das Absolute, um sich in der empirischen Welt zu offenbaren, sich entäußern, Knechtsgestalt annehmen, also im Widerspruch mit seinem wahren Wesen in eine unabsehbare Reihe endlicher, relativer Glieder eintreten, eine von vielen Möglichkeiten werden muß, zwischen denen eine Wahl stattfinden kann. Unter dem Eindruck der Person Christi wird uns deutlich: Es widerspricht seiner ewigen Bedeutung und unbedingten Geltung, daß neben ihm noch irgendeine andere

Möglichkeit vorhanden ist. Darum ist auch alles das eine sündhafte Auflehnung gegen seinen wahren Wert, was sich aus diesem Eingereihtsein in einen Kreis von Möglichkeiten ergibt, also die Beurteilung seiner Bedeutung nach den Maßstäben menschlicher Größe, mag sie zu ablehnender Kritik oder zu menschlicher Bewunderung und Heldenverehrung führen, ferner die prinzipiellen Einwände, die vom Standpunkt des empirischen Denkens gegen seinen Absolutheitsanspruch erhoben werden müssen, die Fragen: Woher nimmt dieser Eine das Recht, sich über alle anderen Größen der Geschichte zu stellen? Ist es nicht Willkür, sich für ihn gegen alle anderen zu entscheiden, ohne empirisch beweisen zu können, daß er sie alle überragt? Wie ist es möglich, von einer geschichtlichen Erscheinung zu behaupten, daß sie auch durch nichts Zukünftiges überboten werden kann, da doch Entwicklung immer weiter geht, die Reihe der geschichtlichen Größen also nie abgeschlossen werden kann?

7. Habe ich so unter dem Gewissenseindruck, der von der Person Jesu ausgeht, meine eigene Seele gefunden, so kommt unter der Gewalt dieses Gewissenseindrucks aber nicht nur der Widerspruch zum Schweigen, den die empirische Betrachtungsweise jedem Absolutheitsanspruch einer relativen Größe entgegensetzt, sondern in diesem Erlebnis wird auch der viel tiefer begründete Einwand still, den mein Denken und Gewissen gegen die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes an uns sündige Menschen erhebt. Die Hirtenstimme, die mich heimruft, überführt mich davon: In Christus ist das möglich geworden, was nach Aussage meines Denkens und Gewissens unmöglich ist, eine Gemeinschaft zwischen Gott und uns trotz unseres schuldbeladenen Zustandes. *In Christus hat Gott die Welt mit sich versöhnt.*

8. Indem mir unter dem Eindruck Jesu die Möglichkeit dieses erlösenden Tatbestands gewiß wird, ist auf praktischem Wege die theoretische Schwierigkeit überwunden, die eine Erlösung durch eine Tatsache von vornherein unmöglich zu

machen scheint. Es scheint undenkbar, daß ein Tatbestand der Vergangenheit so gewiß werden kann, daß er sich unserem Bewußtsein auch dann als unumstößliche Tatsache aufdrängt, wenn sein Inhalt von unserem Denken und Gewissen als unmöglich abgelehnt wird (2. T. I, 6). Sind wir unter die Gewalt Jesu gekommen, so ist das wirklich geworden, was im Rahmen der Erfahrungsformen undenkbar ist, nämlich die *unmittelbare Gegenwart eines vergangenen Tatbestands.* Wir erleben ihn als einen gegenwärtigen, mit uns gleichzeitigen. Die empirische Scheidewand zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist in ihm durchbrochen. Seine Person und sein Lebenswerk erhält ewige Gegenwart. Der Gekreuzigte ist der ewige Hohepriester, das A und das O, derselbe gestern, heute und in Ewigkeit.

III. Die Gewifsheit um die Offenbarungstatsache und die historische Kritik.

1. Von den Glaubensaussagen, die nach dem vorigen Abschnitt zum Wesen des Christentums gehören, bedarf nur die zuletzt genannte (II, 7) noch einer prinzipiellen Rechtfertigung im ersten Abschnitt der Glaubenslehre. Der Glaube an die Gegenwart eines vergangenen Tatbestandes scheint schon darum von vornherein unmöglich zu sein, weil er mit den anerkannten Grundsätzen der Geschichtswissenschaft im Widerspruch steht. Denn wenn uns der geschichtliche Christus gegenwärtig ist, dann haben wir eine unmittelbare Gewißheit nicht nur über seine Wirklichkeit, d. h. darüber, daß er überhaupt gelebt hat, sondern auch über den Inhalt seines Lebens, in welchem sich Gott uns offenbart. Wäre diese Gewißheit nicht da, so würde die Offenbarungstatsache nicht imstande sein, die Einwände niederzuschlagen, die unser Denken und Gewissen gegen ihre Möglichkeit erhebt. Nun kann es aber nach den Grundsätzen der Geschichtswissenschaft niemals unmittelbare Gewißheit über einen Tatbestand der Vergangenheit geben. Denn wenn wir uns auch auf Grund von „Überresten", Urkunden, Berichten von Augenzeugen u. a. zeitgenössischen Berichterstattern (vgl. Bernheim, Lehrbuch

der historischen Methode) ein ziemlich zuverlässiges *Bild von einem geschichtlichen Ereignis* machen können, so erreicht dieses Bild doch *niemals die absolute Gewißheit,* mit der sich uns ein Vorgang aufdrängt, den wir in diesem Augenblick selbst erleben. Auch die zuverlässigsten Berichte stammen ja von irrtumsfähigen Menschen und sind durch die Vermittlung irrtumsfähiger Menschen (Erzähler, Abschreiber, Redaktoren, Überarbeiter usw.) auf uns gekommen. Die Frage ist also: Wie können wir, angesichts der Unsicherheit, der auch die bestbezeugte Geschichtstatsache ausgesetzt ist, eines historischen Tatbestands so gewiß werden, daß wir unsern Gottesglauben darauf bauen können?

2. Diese **Frage** wurde dem christlichen Glauben nicht erst durch die Aufklärung (Lessings Unterscheidung zwischen „ewigen Vernunftwahrheiten" und „zufälligen Geschichtstatsachen") und die neuere Geschichtswissenschaft aufgedrängt, die das traditionelle Christusbild der Kritik unterzog, sondern sie erwuchs, noch ehe es eine kritische Geschichtswissenschaft gab, *aus dem religiösen Gewißheitsbedürfnis der pavidae conscientiae,* sobald sich Menschen im Ernst auf eine Tatsache als Heilstatsache stellten, also zuerst im Zeitalter der Reformation, als die kirchliche Garantie für die Zuverlässigkeit der biblischen Überlieferung erschüttert war (vgl. Calvin, Institutio, C. R. I, 294, gelegentliche Äußerungen Luthers, die logischen Erörterungen in der altprotestantischen Scholastik über das Wissen durch Zeugnis im Verhältnis zur Evidenz).

3. Bei der **Beantwortung dieser Frage** in der bisherigen Theologie wurde

a) entweder der Knoten des Problems durch Einführung des irrationalen Gewißheitsprinzips des testimonium Sp. S. internum zerhauen (Luther, Calvin, die ihnen folgenden lutherischen und reformierten Dogmatiker, in moderner Formulierung Bavinck, gereformeerde Dogm. I, 634 ff., in feiner psychologischer Durchführung L. Ihmels, die christliche Wahrheitsgewißheit).

b) oder es wurde der Versuch gemacht, die im Glauben erlebte unmittelbare Gewißheit einer vergangenen Tatsache dem heutigen Denken verständlich zu machen. Dabei wurde

α) entweder von dem **überwältigenden Eindruck des Bildes Christi** ausgegangen, das uns so ergreift, daß es uns unmöglich wird, es für ein Gedicht von Menschen zu halten, da wir durch dasselbe erst erfahren, was die rechte Wirklichkeit des persönlichen Lebens ist (Herrmann, Verkehr d. Chr. m. G.[4], S. 57 ff.),

β) oder es wurde zunächst der allgemeine geschichtsphilosophische Satz aufgestellt, die **Wirklichkeit geschichtlicher Persönlichkeiten** sei identisch mit ihrer historischen Fortwirkung, und daraus gefolgert, daß wir in der Wirkung der Schrift, die Glauben an den Heiland erweckt, die geschichtliche Wirklichkeit Christi unmittelbar ergreifen (M. Kähler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus).

Beide Lösungsversuche können aber, solange sie nicht zu einer prinzipiellen Korrektur der Grundlagen der heutigen Geschichtswissenschaft ausgebaut werden, von dieser aus nur dahin verstanden werden, als sollte aus einer sehr starken Gegenwartswirkung auf deren vergangene Ursache ein historischer Rückschluß gemacht werden.

Jeder derartige Rückschluß ruht aber auf einem allgemeinen Gesetz, das aus einer immer begrenzten Erfahrung induktiv abgeleitet ist (z. B. Was einen Menschen erlöst, kann nicht von Menschen erdichtet sein; ein wirksames Persönlichkeitsbild ist immer die Nachwirkung eines wirklichen, geschichtlichen Menschen), kann also nie über den Wert einer wahrscheinlichen historischen Hypothese hinauskommen.

4. Um zu wissen, ob eine unmittelbare Gewißheit um einen Tatbestand der Vergangenheit denkbar ist, müssen wir auf die **letzte Frage der Weltanschauung** zurückgreifen, an deren Entscheidung alles hängt, nämlich auf die Frage, ob die gegenständliche Beobachtung das einzige Mittel zur Er-

fassung der Wirklichkeit ist oder ob es noch einen unmittelbareren Weg zum Wesen der Dinge gibt. Denn das Verfahren, das wir bei der geschichtlichen Ermittlung vergangener Tatsachen anwenden, beruht ja auf der selbstverständlichen Voraussetzung des gegenständlichen Erkennens: Zwischen Gegenwart und Vergangenheit, zwischen meinem Bewußtsein und dem Bewußtsein anderer Personen, die vor mir gelebt haben, besteht ein exklusives Verhältnis, d. h. es gibt kein *unmittelbares* Wissen der Gegenwart um die Vergangenheit, keinen *unmittelbaren* Einblick meines Bewußtseins in das Bewußtsein eines andern. Ich kann darum von vergangenen Personen und Ereignissen nur auf *mittelbarem* Wege Kenntnis bekommen. Ich muß zu diesem Zwecke die Nachwirkungen ins Auge fassen, die die vergangenen Menschen und Ereignisse in der Gegenwart bezw. im Umkreis meines Bewußtseins zurückgelassen haben (Baudenkmäler, Inschriften, Münzen, Urkunden, schriftliche und mündliche Tradition), und von diesen Nachwirkungen aus Schlüsse ziehen auf die Vorgänge einer früheren Zeit, von denen sie herrühren. Damit ich diese Schlüsse ziehen kann, müssen durch Beobachtung gewisse gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen Ursachen und Wirkungen festgestellt sein, die einen Schluß aus den Wirkungen auf die Ursachen ermöglichen (z. B. Gesetze über das Verhalten von Abschreibern, psychologische Gesetze über die Einflüsse, die trübend auf die Berichterstattung von Augenzeugen einwirken können, allgemeine Beobachtungen über das Menschenmögliche usw.).

Dieses mittelbare Schlußverfahren der Geschichtswissenschaft ist offenbar nur dann der einzige Weg zur Ermittlung eines vergangenen Tatbestandes, wenn die Erfahrungsform, nach der Gegenwart und Vergangenheit, Ich und Du in exklusivem Verhältnis zueinander stehen, der wahre und alleingültige Ausdruck für das Wesen und die tiefsten Zusammenhänge der Wirklichkeit ist. Nun hat sich aber im ersten Teil herausgestellt: Wenn es überhaupt Gewißheit um den ewigen Sinn des Lebens gibt, so ist im Erlebnis dieser Gewißheit **das exklusive Verhältnis zwischen Gegenwart und Vergangenheit, Ich und Du in paradoxer Weise durchbrochen** worden. Denn wir haben einen unmittelbaren

Durchblick durch alle Subjekte, Räume und Zeiten gewonnen, und zwar einen Durchblick, der, wie wir sahen, nicht auf dem indirekten Wege historischer Ermittlung zustandegekommen sein kann.

5. In der Gewißheit, die das *unbedingte Sollen* in sich schließt, erleben wir einen Zusammenhang zwischen uns und andern Menschen und Zeiten, der in eine eigentümliche Spannung tritt mit der *geschichtlichen* Kenntnis, die wir gleichzeitig durch historische Schlüsse aus den Äußerungen dieser andern Menschen und Zeiten von dem gewinnen, was sie im Innersten bewegt hat. Diese Spannung ist offenbar nur eine besondere Form der eigenartigen Doppelbeziehung, die uns mit allen Menschen verbindet, mit denen wir in ein ernsthaftes persönliches Verhältnis treten, nicht nur mit den Menschen der Vergangenheit, sondern auch mit den Menschen der Gegenwart. **Jeder persönliche Verkehr mit einem Menschen lebt ja von der ungelösten Spannung** zwischen dem Bild, das wir auf indirektem Wege durch Schlüsse aus seinen Taten, Worten und Geberden von seinem Innern gewinnen, und dem, was uns unmittelbar auf Grund unseres eigenen Gotteserlebnisses über das Innerste des andern gewiß wird. Eine besondere Form dieser lebendigen Spannung entsteht überall da, wo wir Vertrauen zu einem Menschen fassen. Wir können einem Menschen nur dann vertrauen, wenn wir die Überzeugung gewonnen haben, daß sein Leben auf dasselbe Erlebnis des unbedingten Sollens gegründet ist, dessen unüberwindliche Macht wir selbst erfahren haben. Dieses Ewige im Innern des andern kann sich aber in dieser zeitlichen Welt nur in einem fortwährenden Kampf gegen widerstrebende Mächte ausdrücken, der nie abgeschlossen ist, solange der Mensch noch lebt. Ob er durchhalten wird, ob er ein Charakter ist, der unbedingt und unter allen Umständen sich selbst treu bleibt, auf diese Frage läßt sich also auf empirischem Wege, d. h. durch Beobachtung seines Lebens, soweit es sich von außen beobachten läßt, und durch Schlüsse aus seinen Äußerungen nur mit einem Vielleicht antworten. Wir können nur Wahrscheinlichkeitsschlüsse machen von dem,

was wir beobachten konnten, auf das, was sich der Beobachtung entzieht und was in der Zukunft liegt. Auf diese Schlüsse und Wahrscheinlichkeitsberechnungen läßt sich aber niemals ein Vertrauensverhältnis aufbauen, wie es zwischen Freunden oder Ehegatten besteht, sondern nur das Gegenteil eines Vertrauensverhältnisses, nämlich ein Geschäftsverhältnis, bei dem man sich gegenseitig mißtrauisch beobachtet und im Umgang miteinander so vorsichtig als möglich bleibt. Das Eigentümliche des Vertrauensverhältnisses ist gerade, daß es nicht von Beobachtungen und Berechnungen lebt, sondern von der Überzeugung, weit über alles Beobachtbare und Berechenbare hinaus eine unmittelbare Gewißheit über das Innerste des andern gewonnen zu haben, die durch nichts mehr erschüttert werden kann. Diese unmittelbare Gewißheit tritt nun aber in eine lebendige, nie ganz gelöste Spannung mit den Eindrücken, die wir durch Beobachtung des andern gewinnen, mit den Schlüssen, die wir aus seinen Handlungen auf seinen Charakter machen müssen.

6. Was vom Umgang mit einer gegenwärtigen Person gilt, das gilt, wenn auch in etwas veränderter Form, von der **Beziehung, in die wir zu Persönlichkeiten der Vergangenheit treten,** mit deren Lebenswerk wir uns beschäftigen. Überall da, wo bei der Geschichtsforschung das Erlebnis des unbedingten Sollens in Frage kommt, also überall da, wo wir das Innerste einer geschichtlichen Persönlichkeit verstehen wollen, tritt eine ähnliche Spannung ein, wie die, die wir im Umgang mit einer gegenwärtigen Person erleben. Die exakteste Durchforschung des Quellenmaterials kann auf eine ganz falsche Fährte führen, wenn nicht zwischen dem Historiker und der geschichtlichen Persönlichkeit, mit der er sich beschäftigt, ein Verhältnis der Kongenialität vorhanden ist, die dem Forscher das innere Verständnis für seinen Gegenstand erschließt (man denke an die entgegengesetzten Schlüsse, die evangelische und katholische Lutherforscher aus demselben Quellenmaterial ziehen). Neben das von der Quellenkritik ausgehende philologisch-historische Schlußverfahren tritt also eine zweite Instanz, nämlich eine

auf nichtgegenständliche Weise zustandekommende Intuition für das, was die Persönlichkeit, mit der ich mich beschäftige, ihrem innersten Wesen nach war und wollte (vgl. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode). Diese Intuition ist bedingt durch das, was ich, der historisch Forschende, selbst von der Welt der unsichtbaren Realitäten (Gott, Seele, unbedingte Verpflichtung) erlebt oder auch nicht erlebt habe. So entsteht eine Spannung zwischen einem aus persönlichem Erleben geborenen Wirklichkeitssinn, der die Ereignisse von innen sieht und dem Schlußverfahren, das dieselben Ereignisse aus den Wirkungen erschließt, die sie in der Außenwelt zurückgelassen haben.

Kommt uns diese Spannung schon in allen den Fällen zum Bewußtsein, da wir uns mit einem Menschen beschäftigen, der sich in irgendeiner Weise als Zweifelnder, Leugnender oder Glaubender mit den ewigen Realitäten auseinandergesetzt hat, so muß diese Spannung eine unendliche Tiefe erreichen, wenn wir vor der Wirklichkeit stehen, in der die primäre Offenbarung Gottes an uns enthalten ist. Einerseits ist **Christi Person und Lebenswerk Gegenstand unserer geschichtlichen Forschung,** die in einem mittelbaren Schlußverfahren die Vergangenheit von ihren gegenwärtigen Nachwirkungen aus rekonstruiert. Andererseits erleben wir im Umgang mit Christus eine **paradoxe Ausschaltung des ganzen Verhältnisses zwischen Gegenwart und Vergangenheit,** auf dem das historische Schlußverfahren beruht, eine Gegenwart seiner Person, die ein unmittelbares Verständnis dessen ermöglicht, was er war und wollte.

7. Diese Spannung ist nur eine besondere Form des Widerstreits, der in der Tatsache liegt, daß Gott Knechtsgestalt annehmen muß, um sich uns zu offenbaren, daß der absolute Inhalt im Rahmen der Erfahrungswelt als relatives Glied in den raumzeitlichen Kausalzusammenhang eintreten muß, um sich uns aufzuschließen. **Diese Spannung muß darum notwendig ungelöst bleiben,** solange die zeitliche Daseinsform besteht. Wir müssen deshalb jeden Versuch ablehnen, diese Spannung im Rahmen der Erfahrungsformen zu lösen. Be-

sonders nahe liegt der Versuch, eine Lösung der Spannung durch eine Gebietsteilung herbeizuführen. Man überläßt den größten Teil des Weltgeschehens der historischen Forschungsmethode, nimmt aber ein begrenztes Gebiet von der exakten historisch-kritischen Erforschung aus, um es dem kritiklosen Glauben zu reservieren, entweder das Ganze der im Alten und Neuen Testament erzählten Ereignisse oder nur einen Ausschnitt daraus, etwa das innere Leben Jesu im Unterschied von seinem äußeren Lebensgang, der der historischen Kritik überlassen wird. Allein jede derartige Gebietsteilung ist undurchführbar. Denn da alle Ereignisse des Weltgeschehens, von den äußerlichsten bis zu den innerlichsten, in durchgängiger Wechselwirkung und korrelativen Beziehungen zu einander stehen (man denke an den Zusammenhang der Religionsgeschichte mit den gleichzeitigen kulturgeschichtlichen, politischen, sozialen Vorgängen), so läßt sich kein Gebiet des Geschehens gegenüber seiner Umgebung abgrenzen und von der historischen Kritik ausnehmen, ohne damit die historische Arbeit auch auf allen anderen Gebieten unmöglich zu machen. *Wir müssen also das Ganze des biblischen Quellenmaterials ausnahmslos der historischen Forschungsmethode ausliefern* unter vollster Anerkennung des korrelativen Zusammenhangs, in dem die Anfänge des Christentums mit der zeitgeschichtlichen Gesamtentwicklung stehen. Andererseits kann sich aber auch *der intuitive Einblick in das innere Wesen dieses Tatbestandes, der uns unter dem Eindruck Christi zuteil wird, ebensowenig auf ein enger oder weiter begrenztes Gebiet einschränken lassen.* Denn die Innenseite und die Außenseite eines menschlichen Lebenswerks lassen sich nicht von einander loslösen. Wenn es also überhaupt unmittelbare Gewißheit um Tatsächliches gibt, so kann sich diese unmittelbare Gewißheit prinzipiell auf alles beziehen, was zur Darstellung und Auswirkung persönlichen Lebens gehört. Es ist also keine Grenzregulierung möglich, durch die wir das Ringen der beiden Erkenntnisweisen beilegen könnten.

Denn beide Erkenntnisweisen haben denselben Gegenstand. Sie richten sich beide auf den ganzen Christus. Der eine nähert sich ihm gewissermaßen von außen her, auf dem Wege des historischen Schlußverfahrens auf Grund des Quellenmaterials. Auf

diesem Wege lassen sich nie endgültige und absolut sichere, sondern immer nur wahrscheinliche Ergebnisse erreichen, da die Forschungsarbeit nie still steht. Die andere Erkenntnisweise erfaßt die Wirklichkeit Christi von innen her mit unmittelbarer Gewißheit.

8. So entsteht ein Konflikt zwischen dem empirischen Jesusbild der Geschichtswissenschaft, das sich immer im Fluß befindet, und der ewigen Wirklichkeit Christi, deren der Glaube gewiß ist. Dieser Konflikt darf nicht durch eine dogmatische Entscheidung zur Ruhe kommen. Er muß immer lebendig bleiben. Denn er ist ja nur eine besondere Form des Widerstreits, der zwischen der absoluten Geltung des göttlichen Willens und der immer nur relativen Verwirklichung desselben in der Erfahrungswelt besteht. Unsere empirische Erkenntnis darf in keiner theoretischen Lösung dieses Widerstreits zur Ruhe kommen. Denn eine derartige Lösung könnte Gegenstand einer uninteressierten Erkenntnis sein. Wir könnten sie besitzen, ohne unsere ganze Person für die *praktische* Durchführung des göttlichen Willens einzusetzen, wie es uns die Stimme des Gewissens befiehlt. Wir *müssen* also immer unter dem unbegreiflichen Widerspruch leiden, daß der allgegenwärtige Wille Gottes in dieser Welt bisher nur in beschränktem Umfang durchgeführt ist. Ein Stück dieses Leidens ist der Konflikt zwischen der Wirklichkeit Christi, die der Glaube ergreift, und dem schwankenden Jesusbild der Geschichtswissenschaft. Gäbe es eine Lösung dieses Konflikts, die wir in uninteressierter Erkenntnis besitzen könnten, ohne Christus nachzufolgen, so würde uns dieser theoretische Besitz von der Befolgung des Willens Christi abziehen, der praktische Hingabe unserer ganzen Person verlangt. Es muß also so sein, **daß wir der Wirklichkeit Christi nur im Tun seines Willens inne werden.** Jeder Versuch, unabhängig von dieser praktischen Hingabe Gewißheit über ihn zu bekommen, muß am Widerspruch mit der Geschichtswissenschaft scheitern, die sein Bild beständig im Fluß erhält. Ich kann der Wirklichkeit Christi nur soweit im Glauben gewiß sein, als ich in diesem Augenblick von ihr lebe und meine ganze

Existenz auf sie baue. Nur in der Nachfolge erlebe ich es, daß Christus gegenwärtig ist und daß mich von seiner unmittelbar gegenwärtigen Wirklichkeit nichts scheiden kann, was aus der Erfahrungswelt stammt, also auch nicht die Unsicherheit, die das im Fluß befindliche Jesusbild der Geschichtswissenschaft notwendig immer an sich hat.

IV. Die Offenbarungsbedeutung der Schrift.

1. Die Spannung zwischen der historischen Ermittlung des Lebens Jesu und der unmittelbaren Gewißheit, die der Glaube über ihn hat, zeigt sich besonders in der doppelten Bedeutung, die die Schrift für uns hat. Die Bibel ist zunächst eine **Geschichtsquelle** für die historische Ermittlung des in ihr erzählten Tatbestands. Als solche tritt sie in eine Reihe mit allen andern geschichtlichen Urkunden. Der Quellenwert der einzelnen in ihr enthaltenen Schriften muß nach den allgemeinen Regeln der historischen Methode bestimmt werden, die auch auf alle andern Geschichtsquellen Anwendung finden. Sobald wir aber beim Lesen dieser Geschichtsquelle unter die Gewalt der Person Christi kommen und dieser uns als lebendige Wirklichkeit nahetritt, tritt neben die historische Verwertung dieser Quelle eine andere Bedeutung derselben für uns. Sie wird das Medium, durch das uns Christus berührt, das **Gnadenmittel, in dem uns Gott in Christus begegnet.** Neben das historische Schlußverfahren tritt ein intuitives Verständnis für den inneren Gehalt alles dessen, was hier von der alttestamentlichen Vorbereitung des Kommens Christi, von der Zeit der Erfüllung und vom Leben der Urgemeinde erzählt ist. Als Organ der Gegenwart Christi tritt die Bibel aus der Reihe aller andern Geschichtsurkunden heraus und erhält einen einzigartigen Wert.

2. Damit ist ein **Widerstreit** gegeben zwischen zwei verschiedenartigen Bedeutungen derselben Schriftensammlung. Dieser Widerstreit ist eine Quelle von Konflikten bei allen Einzelfragen des Schriftverständnisses. Denn die *historische*

Ermittlung des Wortsinns und der hinter den Worten stehenden Wirklichkeit schließt aus dem Wortlaut des jetzigen Textes, der allein unmittelbar feststeht, auf einen Tatbestand der Vergangenheit, der uns nur mittelbar zugänglich, also nie absolut sicher sein kann. Dem *Glauben* aber ist im Umgang mit der Schrift die Zeitschranke zwischen Gegenwart und Vergangenheit aufgehoben. Er hat eine unmittelbare „pneumatische" Gewißheit über den inneren Gehalt dessen, was geschrieben steht.

Man hat von jeher versucht, diesen Widerstreit durch eine Grenzregulierung zu beseitigen.

a) Nach der altprotestantischen Lehre von der **Verbalinspiration** ist die ganze Bibel nach Form und Inhalt ausschließlich dem pneumatischen Verständnis des Glaubens vorbehalten. Jede philologisch-historische Kritik derselben ist von vornherein ausgeschlossen. Denn der Vorgang, dem die Schrift nach Form und Inhalt ihre Entstehung verdankt, die Inspiration (impulsus ad scribendum, suggestio rerum et verborum) ist ein absolutes Wunder, fällt also vollständig aus dem Kausalzusammenhang heraus, der allein Gegenstand des historischen Schlußverfahrens sein kann.

b) Nach der Lehre von der **Personalinspiration** ist die „habituelle Erleuchtung" der ersten klassischen Darsteller des christlichen Bewußtseins dasjenige Element der Offenbarung, das nur dem kongenialen Verständnis des Glaubens zugänglich ist. Der schriftstellerische Niederschlag jener inneren Erleuchtung ist mit allen übrigen literarischen Erzeugnissen der Menschheit auf eine Linie zu stellen, unterliegt darum der historischen Kritik (Schleiermacher).

c) Die Lehre von der **partialen Realinspiration** führt den prophetisch-apostolischen Lehrinhalt auf übernatürliche Eingebung zurück. Die Darstellungsform dagegen gilt ihr als etwas Menschlich-Relatives, das nach der historischen Methode behandelt werden darf (z. B. Bellarmin).

d) Nach einer Reihe neuerer Theologen ist der **Tatbestand** der in der Schrift erzählten Heilgeschichte oder Offenbarungs-

geschichte als solcher nur dem Glauben verständlich. Die **Darstellung dieses Tatbestandes** aber ist menschlich und darum auch als menschliches Erzeugnis zu behandeln (vgl. R. Rothes Unterscheidung zwischen Manifestation oder Tatoffenbarung und Inspiration oder schauender und nachdenkender Auslegung derselben, Zur Dogmatik S. 87 ff.).

3. Alle diese Lehren enthalten wertvolle Winke für die Beantwortung von Einzelfragen des Schriftverständnisses. Aber **sie können den Widerstreit nicht lösen,** den sie durch eine dogmatische Entscheidung aus der Welt schaffen möchten. Denn wenn es überhaupt Sinn haben soll, die Methode der Geschichtswissenschaft auf das Weltgeschehen anzuwenden, so muß das ganze Geschehen gleichmäßig und restlos nach dieser Methode behandelt werden, da alle Ereignisse in Wechselwirkung und korrelativem Zusammenhang miteinander stehen (s. o. III, 7). Die Geschichtswissenschaft muß also als empirische Wissenschaft einen durchgängigen Kausalzusammenhang zwischen allen Ereignissen des Weltgeschehens voraussetzen, somit alle Faktoren der Geschichte, die Persönlichkeiten ebenso wie ihre Äußerungen, die Ideen ebenso wie ihren literarischen Niederschlag als empirische Erscheinungen aus ihrem zeitgeschichtlichen Zusammenhang zu erklären suchen. Sobald also der *Glaube* in einer geschichtlichen Gestalt einen ewigen Inhalt sieht, der aus zeitlichen Ursachen nicht erklärlich sein kann, tritt er in Widerspruch mit der Grundvoraussetzung der *empirischen Forschungsmethode.*

4. **Dieser Widerspruch darf auch in der besonderen Form, die er im Umgang mit der Schrift erhält, durch keine theoretische Auskunft beseitigt werden.** Denn es darf, wie wir oben sahen (III, 8), in unserer irdischen Daseinsform keine uninteressierte Erkenntnis des Offenbarungsinhalts geben, also keinen Umgang mit Christus, der nicht in der Nachfolge besteht. Nachfolge bedeutet aber Gemeinschaft seines Leidens, also ein Verhältnis zu ihm, bei dem wir unter dem ungelösten Widerspruch leiden, daß der Ewige Knechts-

gestalt annehmen mußte, um sich uns in der zeitlichen Erfahrungsform zu erschließen. Dies Leiden unter dem Zwiespalt zwischen seiner ewigen Bedeutung und seiner zeitlichen Gestalt darf uns also auch nicht erspart bleiben, wenn wir durch das Medium der Schrift mit ihm umgehen. *Auch die Schrift gehört* als eine der kritischen Durchforschung ausgesetzte Geschichtsquelle *zu seiner Knechtsgestalt*, in der wir ihn im Glauben dennoch als den Herrn erkennen. Dies geschieht, so oft uns das in der Schrift in zeitlicher Form Gesagte mit der Wucht der Ewigkeit ins Gewissen trifft, also zu einem Wort des ewigen Lebens wird, von dem wir in diesem Augenblick leben können.

Der Widerstreit zwischen dem historisch-vermittelten und unmittelbaren Verhältnis zur Schrift, bzw. zu Christus als dem dominus et rex Scripturae (Luther) wird in der altprotestantischen Orthodoxie durch die Unterscheidung zwischen der fides humana und der fides divina ausgedrückt. Alle Argumente für die Göttlichkeit der Schrift (argumenta externa: Alter, Wahrhaftigkeit der Verfasser, Wunder usw., argumenta interna: der Eindruck der Heiligkeit und Majestät des Inhalts usw.) führen nur zur fides humana. Die fides divina dagegen entsteht nur durch das Erfahrung und Denken übernatürlich durchbrechende **testimonium Spiritus sancti internum.**

V. Religion und Sittlichkeit.

1. Wir haben im Bisherigen zwischen Religion und Sittlichkeit überhaupt noch nicht unterschieden. Denn alles das, was die Gewißheit um den ewigen Sinn unseres Lebens in sich schließt, faßte sich uns in einem einzigen, unzerlegbaren Erlebnis zusammen. In einem und demselben Erlebnis wird mir meine Aufgabe für die Zukunft gezeigt, wird mir der Glaube an mich selbst und meine persönliche Freiheit geschenkt, werde ich der Ewigkeit und Allgegenwart des Willens inne, dessen Gebot ich im Sollen vernehme, und erkenne ich meine jetzige Lage als eine ewige Setzung dieses Willens. Wenn die Anschauung richtig ist, die im ersten Teil entwickelt wurde,

so kann die Zerlegung dieses einheitlichen Erlebnisses in zwei verschiedenartige Geistesfunktionen, von denen eine ohne die andere gedacht werden kann, nicht in diesem Erlebnis selbst begründet sein. **Die Unterscheidung zwischen dem religiösen Glauben und der Norm des sittlichen Handelns** war auch in der Tat *ursprünglich nicht vorhanden.* (Vgl. z. B. den neutestamentlichen Sprachgebrauch.) Diese Unterscheidung *entstand* erst, als, etwa seit der Aufklärungszeit, die Anschauung aufkam, wir Menschen könnten ohne göttliche Offenbarung durch unsere eigene natürliche Erkenntnis Gewißheit darüber bekommen, was wir tun müssen, um unsere Bestimmung zu erfüllen. Entweder dachte man, wir könnten zu dieser Gewißheit auf dem Wege empirischer Beobachtung gelangen, also durch empirische Feststellung dessen, was unsere natürlichen Bedürfnisse befriedigt (Eudämonismus), was das größtmögliche Glück aller herbeiführt (Utilitarismus), was dem tatsächlichen Gang der bisherigen Kulturentwicklung entspricht (Evolutionismus). Oder man glaubte durch reines Denken a priori aus dem im Willen als solchem enthaltenen rein formalen Prinzip der Gesetzmäßigkeit den Inhalt der sittlichen Gebote ableiten zu können (Kant). War es möglich, durch Beobachten oder Denken über den Inhalt des unbedingten Sollens gewiß zu werden, so war man eben damit auf dem Wege der natürlichen Erkenntnis zum Glauben an das eigene autonome Ich, also die freie Persönlichkeit gelangt.

Warum auf keinem der beiden Wege, die unser natürliches Erkennen einschlagen kann, Gewißheit über das Ewige erreichbar ist, wurde im ersten Teil (1. T. II, 1. a–c) gezeigt.

2. Sobald aber einmal jene Anschauung vorhanden ist, die im ersten Teil abgelehnt wurde, erhalten wir eine aus natürlicher Erkenntnis entspringende Gewißheit über das, was sein soll, die noch keinerlei transzendente Offenbarung (im Sinne von 1. T. III.) in sich schließt. Dann tritt der religiöse Glaube als zweites Element zur Selbstbestimmung der sittlichen Persönlichkeit hinzu, sei es, daß er schon vor dieser auf irgendeinem andern Wege entstanden war, oder, daß er erst nach derselben, also im inneren Zusammenhang mit ihr

entsteht. Sobald aber **Religion und Sittlichkeit als zwei Faktoren** unseres geistigen Lebens nebeneinander stehen, müssen sie in ein *kausales Verhältnis* zueinander treten. Damit entsteht aber eine **Verunreinigung der Sittlichkeit und der Religion.**

a) Die **Sittlichkeit** wird durch ein außersittliches Motiv verunreinigt. Entweder wird Lohn und Strafe von Gott erwartet; oder die sittliche Arbeit wird durch die Zuversicht erleichtert, daß sie nicht vergeblich ist, weil der Allmächtige den Weltlauf dem sittlichen Endziel entgegenführt; oder die Gemeinschaft mit Gott tritt als innerer Lohn zur treuen Pflichterfüllung hinzu. In jedem Fall entsteht eine Störung der reinen Hingabe an den sittlichen Inhalt (lediglich um seiner selbst willen ohne Rücksicht auf Neigung, Lohn oder Erfolg), zu der uns das unbedingte Sollen verpflichtet, also *Heternomie* (vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 2. Abschnitt; Forberg, Philosophisches Journal, Jahrgang 1798, 1. Heft).

b) Aber auch der **religiöse Glaube** wird verunreinigt. Denn wenn der Glaube als ein zweiter Akt neben das Erwachen des sittlichen Gewissens tritt, so kann er nur entweder auf naturhaftem Wege entstehen, etwa durch einen mystischen Vorgang, der nicht sittlich bedingt ist, oder durch autoritative Übermittlung, oder durch ein Postulat, das auf dem Wege des Denkens aus dem sittlichen Erlebnis abgeleitet wird. In jedem dieser Fälle *kommt der Glaube durch eine Geistesfunktion zustande, die sittlich indifferent ist,* durch eine mystische Veranlagung, durch Abhängigkeit von menschlichen Autoritäten oder durch die intellektuelle Fähigkeit, die Folgerungen aus einer Erscheinung zu ziehen bzw. auf die Ursachen derselben zurückzuschließen. Damit wird eine Gotteserkenntnis möglich, deren Wesen nicht in Willenshingabe besteht.

3. Diese Verunreinigung der Sittlichkeit und der Religion verschwindet nur dann, wenn die Voraussetzung beseitigt ist, aus der sie entstanden ist. Wenn wir weder auf empirischem

noch auf apriorischem Wege Gewißheit über den Sinn des unendlichen Ganzen der Wirklichkeit gewinnen können, so ist schon das Auftreten eines sittlichen Gebots, das uns von seiner Allgemeingültigkeit überführt, etwas, das wir durch keine Geistesfunktion, die in unserer Gewalt steht, hätten herbeiführen können. Also ist schon die sittliche Verpflichtung als solche ein reines Geschenk, die Aufgabe selbst eine Gabe. Das Aufleuchten der **Gewißheit über unsere sittliche Bestimmung ist eine transzendente Offenbarung** (1. T. III).

4. Die Unterscheidung zwischen Religion und Sittlichkeit kann unter diesen Umständen nicht eine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Geistesfunktionen sein. Wenn wir diese Unterscheidung überhaupt anwenden, so kann sie vielmehr nur den Sinn haben, daß wir **einen und denselben Lebensvorgang unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten** betrachten. Wie wir früher sahen (1. T. VI, 2. a), werden uns in einem und demselben Offenbarungserlebnis gleichzeitig zwei unsichtbare Wirklichkeiten gewiß, und die Beziehung zwischen diesen beiden Wirklichkeiten, die wir im Sollen erleben, läßt sich nur in einem *Paradoxon* ausdrücken, d. h. in zwei Aussagen, die, im Rahmen der Erfahrungsformen betrachtet, im Widerspruch miteinander stehen. Denn wenn wir diese eigenartige Beziehung zum Ausdruck bringen wollen, so müssen wir sagen: Nur in der absoluten Abhängigkeit von Gott werde ich ganz unabhängig von allem, was von außen her kausal auf mich einwirkt, werde also ein autonomes Ich. Und je völliger die Willenseinheit zwischen mir und Gott wird, um so größer wird der Abstand, der sich im Erlebnis des Sollens auftut zwischen mir, dem kämpfenden Willen und ihm, dem jenseits alles Kampfes stehenden. So entstehen vier Aussagen, zwischen denen wir bei der Beschreibung des sittlich-religiösen Vorgangs abwechseln:

a) Ich handle nicht, *Gott* handelt in mir. Ich bin nur das Werkzeug, das er gebraucht.

b) *Ich* handle, aber unter *Gottes* unmittelbarer Leitung, Er führt mich an der Hand.

c) *Ich* handle, aber in demütigem Aufblick zu *Gott*, d. h. im Gehorsam gegen Gottes Gebot, in Gottesfurcht und Gottvertrauen. Ich weiß, daß ich vor ihm Staub und Asche bin.

d) *Ich* handle autonom, kraft meiner ewigen Selbstbestimmung als sittliche Persönlichkeit.

5. Mit diesen vier Aussagen sind aber nicht verschiedene Erlebnisse gemeint. Wir meinen vielmehr immer einen und denselben Lebensvorgang. Daß wir zwischen verschiedenen, einander widersprechenden Aussagen abwechseln müssen, um das Ganze dieses Vorgangs auszudrücken, hat seinen Grund darin, daß es sich hier um einen überempirischen Inhalt handelt, der in den Formen der Erfahrungswelt dargestellt werden muß. Diese zeitliche Darstellungsform des ewigen Inhalts führt zu einem Nebeneinander von gegensätzlichen Aussagen, die wir nur zusammenschauen können, wenn wir den ewigen Inhalt in seiner Einheit erleben. Daß **diese gegensätzlichen Aussagen nur Entfaltungen einer Einheit,** zusammengehörige Glieder eines Paradoxons sind, kommt uns zum Bewußtsein, sobald wir versuchen, *irgend* eine derselben von der andern loszulösen und zu isolieren. Es zeigt sich dann, *jede dieser Aussagen wird zu einem unreinen Ausdruck des Offenbarungserlebnisses, wenn ihr nicht die entgegengesetzte Aussage das Gegengewicht hält.* Das passive Aufgehen in Gott (a) wird zu einer künstlichen Selbstabtötung, wenn in dieser tiefsten Passivität nicht die höchste Aktivität des autonomen Ich (d) erwacht. Der unmittelbare, mystische Umgang mit Gott (b) wird zu einer unnüchternen, unreinen Vertraulichkeit, wenn uns nicht gerade die tiefste Erfahrung der Gottesnähe den unendlichen Abstand zwischen ihm und uns am deutlichsten aufdeckt (c).

Unser Leben ist also nur dann ganz religiös, wenn es zugleich, bis hinein in den Gebetsumgang mit Gott, ganz sittliches Handeln ist. Denn wir können Gottes nur im Tun seines Willens, also in der Arbeit an der Welt, innewerden (1. T. VI, 3. a). Und unser Leben ist nur dann ganz sittlich, wenn es zugleich bis hinein in die äußerlichsten Betätigungen ganz religiös ist, d. h. wenn wir bei allem

das Bewußtsein haben, nichts zu können und nichts zu haben, was wir nicht von Gott empfangen haben. Denn sobald wir glauben, unabhängig von Gott selbst etwas zu leisten, wird die Reinheit der selbstlosen und selbstvergessenen Hingabe zerstört, die das Wesen der sittlichen Handlung ausmacht.

VI. Das Verhältnis des Christentums zu den aufserchristlichen Religionen.

1. Was ergibt sich aus dem Wesen des Christentums, wie wir es im Bisherigen verstanden haben, für eine Beurteilung von **außerchristlichen Religionen und Moralen?**

Wie aus dem Bisherigen hervorgeht, hieße *von einer Mehrheit möglicher Moralen sprechen, unsittlich* vom Sittlichen reden. Denn damit wäre die Unterwerfung unter das Sittengesetz als das Resultat einer Wahl zwischen Möglichkeiten dargestellt. Die Möglichkeit der Wahl, das Sich-auch-anders-entscheiden-können, widerspricht aber dem kategorischen Charakter des ethischen Imperativs.

Ebenso hieße *von einer Mehrheit möglicher Religionen sprechen, irreligiös* von der Religion reden. Denn damit wäre das Ergriffenwerden von Christus als Ergebnis einer Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten hingestellt. Was wir uns aber durch ein Wahlverfahren selbst ausgesucht haben, das ist keine transzendente Offenbarung im religiösen Sinne des Worts (1. T. III). Denn diese kommt immer als Rettung aus einer Notlage zu uns, aus der unser eigenes Denken und Wollen keinen Ausweg sah, also als einziges Rettungsmittel, neben dem es kein anderes gibt, ohne das wir verloren wären (1. T. II).

2. Wie sind unter diesen Umständen diejenigen geschichtlichen Erscheinungen zu beurteilen, die mit dem Anspruch aufgetreten sind, Religionen zu sein, und die doch nicht an der Person Christi orientiert sind? Versucht man diese Erscheinungen einzuteilen, so drängen sich zunächst drei Gesichtspunkte als **Einteilungsprinzipien** auf, einmal die Auffassung

des Werts oder **Heilsguts**, das in der betreffenden Religion religiös erstrebt wird, und das zugleich den Maßstab der Sittlichkeit bildet, dann die Anschauung über das **Verhältnis der Gottheit zur Welt**, die dieser Auffassung des Heilguts entspricht, und endlich die Anschauung über das **Verhältnis der Gottheit zum Ich**, die sich aus dem Wesen des Heilsguts und den Beziehungen zwischen Gottheit und Welt ergibt.

Alle drei Elemente der Religion, Heilsgut, Beziehung zwischen Gottheit und Welt und zwischen Gottheit und Ich haben aber ihre zusammenfassende Resultante in der **Vorstellung vom Wesen der Gottheit**, in der sie sich niederschlagen.

Machen wir daher die Gottesvorstellung zum beherrschenden Einteilungsprinzip, dem sich die drei angegebenen Gesichtspunkte unterordnen, so erhalten wir folgende **Einteilung:**

a) Religionen, welche die *Idee eines persönlichen Gottes nicht erreichen.* Hier sind zwei Hauptformen zu unterscheiden:

α) Bei der einen ist der religiöse Wert, dessen Verwirklichung der Sittlichkeit ihre Direktiven gibt, ein natürliches Gut (Gedeihen des Individuums, der Familie, des Stammes, der Nation und Schutz derselben gegen natürliche Feinde). Dementsprechend ist die *Beziehung zwischen Gottheit und Welt die Kausalität einer Naturkraft*, die mit entgegengesetzten Naturmächten ringt, die *Beziehung zwischen Gottheit und Ich* trägt *magischen* Charakter, d. h. die Macht der Gottheit wird wie eine Naturkraft durch technische Mittel, die experimentelle Kenntnis voraussetzen, zur Auslösung gezwungen. Alle diese drei Elemente der religiösen Anschauung fassen sich in der *polytheistischen Gottesvorstellung* zusammen (Fetischismus, Stammesreligionen, Nationalreligionen, Henotheismus).

β) Bei den andern ist der ethisch-religiöse Wert der Gottesgenuß im Sinne der Aufhebung aller natürlichen Gegensätze in eine *indifferente Einheit.* Dem entspricht die *monistisch-pantheistische* Auffassung des Verhältnisses zwischen Gottheit und Welt. Die Beziehung zwischen Gottheit und Ich ist ein mystisches *Identitätsverhältnis.* Gott ist die Einheit oder Indifferenz aller Gegensätze (Brahmanismus, Buddhismus).

b) Religionen, *welche die Idee der Persönlichkeit Gottes kennen.* Hier sind wiederum zwei Formen zu unterscheiden:

α) Bei der einen ist der ethisch-religiöse Wert ein *natürliches Gut,* dessen Vollgenuß aber nicht wie bei a, *α* innerhalb des jetzigen Lebens, sondern jenseits desselben als *Lohn* für die Befolgung einer davon inhaltlich unabhängigen Summe von Verhaltungsmaßregeln erwartet wird, aus denen sich die Sittlichkeit ergibt. Gott verhält sich zur Welt als eine überweltliche, schöpferische, kausal in den Weltlauf *eingreifende Macht,* zum Ich als gesetzgebender, belohnender und bestrafender *Richter,* der aber durch bestimmte technische Veranstaltungen unter Umständen zum Strafnachlaß gebracht werden kann. Gott ist ein transzendentes, allmächtiges, menschenähnliches Wesen. (Das Judentum als Gesetzesreligion, Islam, Parsismus.)

β) Bei den andern ist der ethisch-religiöse Wert ein *geistig-sittliches Gut* (Gnade Gottes, Gemeinschaft mit Gott, vor Gott gerecht sein, Schauen Gottes mit reinem Herzen), an dessen Verwirklichung ethisch gearbeitet und dessen Vollendung religiös geglaubt wird. Gott verhält sich zur Welt als übernatürlicher, naturmächtiger *Schöpfer und Leiter.* Er steht zum Ich in einem persönlichen Verhältnis, d. h. er kann nur Objekt mystischer Gemeinschaft sein, sofern er zugleich Agens ethischer Willensbestimmung ist. Alle diese Beziehungen fassen sich zusammen in der Vorstellung Gottes als eines überweltlichen, sittlichen Willens. (Das Judentum als prophetische Religion, das Christentum als Erlösungsreligion.)

3. Ein Überblick über diese Stufenleiter der Religionen, in welcher die herkömmlichen Klassifikationen der Religionen zusammengefaßt sind (vgl. Bousset, Das Wesen der Religion; O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage Bd. 2; Ch. de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte, 1. Bd. Einleitung; Max Müller, Natural, Physical, Anthropological, Psychological Religion), zeigt, daß es im wesentlichen **vier Begriffsunterscheidungen** sind, aus deren Kombination die Gesamteinteilung entsteht. Es sind die Unter-

scheidungen: Persönlich — Unterpersönlich oder Sachlich, Sittlich — Natürlich, Erlösend — Gesetzlich, Transzendent — Immanent.

Alle diese vier Unterscheidungen haben aber die **gemeinsame Eigentümlichkeit,** daß zwar das zweite Glied eine Eigenschaft ausdrückt, die mehreren verschiedenen konkreten Inhalten gemeinsam zugeschrieben werden kann, *das erste Glied* dagegen seiner Natur nach *nur einem einzigen Konkretum zukommen,* also keinen Allgemeinbegriff darstellen kann. Denn

a) Wenn nach der Definition Kants das Persönliche Selbstzweck, das Sachliche oder Unpersönliche nur Mittel zum Zweck ist, so kann es **nur Einen Inhalt** geben, dem **persönlicher Wert** zukommt. Jeder Inhalt, der den Anspruch macht, höchster Selbstzweck zu sein, will sich ja die Gesamtwirklichkeit als Mittel unterordnen, also auch die Inhalte, die etwa neben ihm den Anspruch erheben wollen, Selbstzwecke zu sein. Von mehreren heterogenen persönlichen Selbstzwecken zu sprechen, heißt also unpersönlich vom Persönlichen sprechen oder das Persönliche versachlichen.

b) Dasselbe gilt vom Sittlichen im Verhältnis zum Natürlichen. Das Natürliche ist zwar ein Allgemeinbegriff, unter den alle die auseinanderstrebenden Triebe und Kräfte fallen, die dem Sittlichen unterworfen werden müssen, **das Sittliche** aber kann **nie** ein mehrere divergierende Handlungsmöglichkeiten zusammenfassender **Allgemeinbegriff** sein. Von mehreren heterogenen sittlichen Erscheinungen zu sprechen, heißt also das Sittliche als Naturkraft oder Naturtrieb behandeln.

c) Ebenso kann **nur Ein Inhalt** als **erlösend,** d. h. als Rettung aus der Notlage gelten, aus der wir uns selbst nicht heraushelfen können. Alles andere kann, von der Erlösung aus betrachtet, nur den Zweck haben, uns die Notlage zum Bewußtsein zu bringen, aus der uns nur der erlösende Inhalt befreien kann (s. o. 1).

d) Es kann **nur Einen Inhalt** geben, bei dem wir vor dem **Transzendenten,** Überweltlichen stehen, d. h. vor dem Inhalt, der einerseits, vom Standpunkt der Erfahrungsformen

aus betrachtet, unbegreiflich ist (1. T, III, 2) und der doch andererseits unserem ganzen an die Erfahrungsformen gebundenen Denken erst einen Sinn gibt (1. T. V, 1. 2). Denn schon der Übergang von einem Inhalt zu einem zweiten bewegt sich ja in der zählbaren Reihe, setzt also die Anschauungsformen schon voraus. Diese erhalten ja aber erst ihren Sinn, wenn die überweltliche Wirklichkeit als ihr letzter Ermöglichungsgrund gegeben ist.

4. Beachtet man diese Eigenart der vier klassifikatorischen Unterscheidungen, so verwandelt sich die oben beschriebene Skala der Religionen in eine **Zweiteilung,** deren eine Seite nur von Einem konkreten Inhalt eingenommen werden kann, während alle übrigen Erscheinungen auf die andere Seite treten. *Auf der einen Seite* steht die im Kreuz *Christi* prägnant zusammengefaßte Heilstatsache, die zugleich die Erfüllung der Vorahnungen des prophetischen Judentums ist, als der Eine Inhalt, dem der Wert der Manifestation des persönlichen, sittlichen, erlösenden, überweltlichen Gottes zukommt. *Auf der anderen Seite* stehen *alle übrigen Religionsversuche* als mannigfaltig variierte Erscheinungen, die aber alle über eine unterpersönliche, naturhafte, gesetzliche, immanente Auffassung Gottes und seines Verhältnisses zu Ich und Welt nicht hinauskommen (vgl. Kählers Ablehnung einer Stufenleiter der Religionen, Wiss. d. chr. L. S. 180, und seine Darstellung der gemeinsamen Grundzüge des Heidentums, Zeremonialismus, Entwertung der Persönlichkeit, Verdunklung der Ahnung eines Überweltlichen, ib. S. 182 ff.).

5. Die **Hauptunterschiede innerhalb der außer Christus stehenden Religionsversuche** ergeben sich aus der doppelten Erkenntnis: Die Grundform der sichtbaren Welt, der ganze perspektivische Charakter der Wirklichkeit (IV, 2) steht im Widerstreit mit dem reinen Gotteswillen; Gott aber hat in Christo die im Widerstand gegen ihn befindliche Welt mit sich versöhnt. Von dieser Erkenntnis aus scheiden sich zwei Arten außerchristlicher Religion deutlich voneinander.

a) In den **primitiven Religionen** ist die Erkenntnis überhaupt noch nicht erwacht, daß in der Grundform der jetzigen Welt eine Abnormität liegt, die auf der ungelösten Spannung zwischen der Gegenständlichkeit und dem nicht gegenständlichen Empfang beruht. Diese Religionen leben noch in einer *naiven Bejahung der jetzigen Lebensform.* Nach Röm. 1_{21} ff. verwechseln (ἤλλαξαν, μετήλλαξαν) sie deshalb die nichtgegenständliche Realität Gottes (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) mit den Gebilden der gegenständlichen Welt, projizieren das Nichtobjektivierbare auf die Fläche der Objektivität, und gebrauchen die so vergegenständlichten Scheingebilde als Zaubermittel für sinnliche Zwecke im irdischen Existenzkampf. So entsteht die Vorstellung der Einwohnung von Dämonen in Gegenständen, Orten, Räumen, Menschen in den animistischen und fetischistischen Religionen, Lokalkulten, Inkarnationsvorstellungen (vgl. die Alttestamentliche Auffassung des Heidentums als Anbetung von Menschen gemachter Gegenstände Jes. 41_{22} f., 44_{8} ff., Jesu Stellung zum Lokalkult Joh. 4_{23} f.) und die Erwartung magischer Wirkungen von kultischen Handlungen.

Das Bewußtsein des Unbefriedigtseins, die dunkle Sehnsucht nach einer höheren Form gibt sich auf dieser primitiven Stufe kund im angstvollen (Hebr. 2_{15}) Abwechseln zwischen verschiedenen Kultorten (Joh. 4_{19} ff.), Altären (Act. 17_{22} ff. die in dem für den unbekannten Gott errichteten Altar sich kundgebende δεισιδαιμονία), in der periodischen Wiederholung der Opfer und dem Wechsel der Priesterkaste (vgl. die ganze Kritik des jüdischen Zeremonialismus vom Standpunkt des einmaligen Opfers aus, Hebr. 7 ff.).

b) Von diesen primitiven Religionen unterscheidet sich eine zweite Gruppe von Religionen, die **nichtchristlichen Erlösungsreligionen des Orients,** vor allen Dingen der *Brahmanismus* und *Buddhismus* in allen ihren Verzweigungen und Abarten. In diesen ist die Erkenntnis des Urwiderstreits erwacht; aber sie suchen eine Erlösung aus diesem Widerstreit mit den Kräften, die uns abgesehen vom Empfang einer Offenbarung zu Gebote stehen. Was wir aus eigenen Kräften erreichen können, ist die *Erkenntnis* des Widerstreits und

der Versuch, durch diese *Erkenntnis* uns selbst aus dem Weltleid zu erlösen. Alle mystischen Erlösungsreligionen suchen die Erlösung durch die Erkenntnis, daß die Spannung zwischen Ich und gegenständlicher Welt, in der alles Weltleid wurzelt, eine Täuschung ist. Diese Täuschung wird dann dadurch überwunden, daß man sie durchschaut und sich in mystischer Betrachtung in die Einheit von Ich und Gegenstand und damit in die Aufhebung aller letzten Weltgegensätze versenkt. Dies führt aber zu einer rein negativen Stellung gegenüber der Erfahrungswelt und ihren sittlichen Aufgaben. Diese Welt hat kein Ziel und darum auch keine Geschichte. Sie ist nur dazu da, immer aufs neue in ihrer Nichtigkeit durchschaut zu werden.

c) Diese pessimistische Resignation ist die höchste Religionsstufe, die wir Menschen aus eigener Kraft erreichen können. **Wir werden nur dann darüber hinausgeführt, wenn uns ohne unser Zutun durch den Geist Christi die Erkenntnis aufgeschlossen wird:** Der Urwiderstreit, aus dem alles Leid entspringt, ist nicht ein Verhängnis, sondern ein Fluch, der von einer Schuld herkommt, von einem Abfall der Welt vom reinen Gotteswillen. Eine Schuld kann aber nicht durch Erkenntnis überwunden werden, sondern nur durch Vergebung. Vergebung können wir uns aber nicht selbst verschaffen. Wenn sie uns überhaupt zuteil werden soll, so kann sie nur als Geschenk von dem kommen, von dem wir abgefallen sind. Ist aber die Vergebung in Christo Wirklichkeit, hat Gott die Welt mit sich selbst versöhnt, dann verwandelt sich die negative Stellung zur Welt, zu der wir aus eigener Kraft gelangt sind, in eine positive. Die versöhnte Welt harrt der Verwandlung aus der unreinen in die reine Weltgestalt. Das Weltgeschehen erhält ein Ziel und wird dadurch zur Geschichte. Und die Aufgabe entsteht, im Sinn des Weltziels an der Geschichte der Welt mitzuarbeiten.

Zweiter Abschnitt.

Auseinandersetzung mit den wichtigsten Einwänden gegen den christlichen Glauben (Apologetik).

I. Die Entstehung und der gemeinsame Grundgedanke der modernen Angriffe gegen das Christentum.

1. Die starke **Gegenströmung gegen das kirchlich-orthodoxe Christentum**, welche seit dem Beginn der induktiven Forschung im 16. Jahrhundert stetig zugenommen hat, **erklärt sich** aus der in jenem Wendepunkt der Kulturgeschichte beginnenden **Zersetzung des mittelalterlich-aristotelischen Weltbilds**, mit dem das kirchlich-orthodoxe Christentum eine enge Verbindung eingegangen hatte.

Das mittelalterliche Naturbild war durch die als Kristallkugel gedachte Fixsternsphäre (nach Aristoteles und Ptolemäus), die die Planetensphäre einschloß, räumlich abgegrenzt. Der *Gotteshimmel als Ort der Engel und Geister* konnte darum in die jenseits der Fixsternsphäre liegende Ätherregion verlegt werden (Transzendenz im ursprünglichen, räumlichen Sinn des Worts). Die Menschen nahmen als Bewohner des ruhenden Zentralkörpers im Kosmos und Hauptpersonen des sich zwischen ihnen und dem transzendenten Gott abspielenden Weltdramas eine exzeptionelle Zentralstellung im Naturbild ein. Es war daher nur natürlich und folgerichtig, daß sie in ihrer ganzen Naturausrüstung *von der übrigen Natur spezifisch unterschieden* waren, daß ihnen also im Sinn des durch die

griechische, speziell die platonische Philosophie philosophisch verfeinerten Animismus der alten Völker eine aus der transzendenten Welt stammende, den Körper wie ein Haus bewohnende und wieder in die transzendente Welt zurückkehrende Seele zugeschrieben wurde, die das Vermögen des intelligere und des velle et nolle libere besitzt im Unterschied von den Tieren, die nur sind, leben und empfinden, und den vier Elementen, die nur sind (vgl. z. B. Raymundus de Sabunde, theologia naturalis c. 1436).

2. **Gegen dieses mittelalterliche Weltbild** richtete sich während der mit dem Beginn der induktiven Forschung einsetzenden neuen Kulturperiode ein **dreifacher Angriff:**

a) Der **erste Vorstoß** begann mit dem Zusammenbruch der ptolemäischen **Astronomie** und aristotelischen **Physik** und vollzog sich in vier Stadien:

α) Zuerst trat durch **Kopernikus** und **Kepler** ein Übergangsstadium ein: *das heliozentrische Weltbild* mit der jenseits des Saturn sich wölbenden ruhenden Fixsternsphäre. Die Sonne übernimmt nach Kepler (de harmonice mundi) die religiöse Rolle der Erde, wird als Zentralgestirn zum Ort der Engel und Geister, wohin Christus aufgefahren ist.

β) Dann tritt mit **Giordano Bruno** die Erkenntnis ein, daß die Sonne ein Fixstern ist und die Fixsterne Sonnen sind. Das *Weltall wird unendlich*. Die festen Grenzen zwischen Ruhe und Bewegung, zwischen den Erdbewohnern und den übrigen Weltwesen beginnen relativ zu werden.

γ) Die unendliche, homogene Einheit, in die sich auf diese Weise der Kosmos verwandelt hat, erhält ein *einheitliches Gesetz* im **Newtonschen Gravitationsprinzip** (Newton, philosophiae naturalis principia mathematica), das, nachdem es sich in der Astronomie glänzend bestätigt hat, hypothetisch auf die Bewegungen sämtlicher Atome des Weltalls angewandt wird. So entsteht die *mechanische Weltanschauung*, die alles Geschehen aus Druck, Stoß und gegenseitiger Anziehung diskreter materieller Elemente erklärt.

δ) In der mechanischen Weltanschauung waren feste Materie und Kraft als zwei verschiedene Data vorausgesetzt,

die nicht mehr aufeinander zurückgeführt werden konnten. Mit der Entdeckung des **Gesetzes der Erhaltung der Energie** durch J. R. Mayer (1842) und der Formulierung des sog. zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik durch Clausius (1856), auf Grund der Forschungen von Sadi Carnot (1824), setzt die letzte Entwicklungsphase der Physik ein, in welcher die Tendenz auftritt, auch diesen letzten Gegensatz in einer höheren Einheit aufzuheben. Die Materie wird zur Energieform. Die Energie als mathematisches Funktionsverhältnis zwischen Ereignissen wird zum allumfassenden Weltprinzip, dem auch die Materie als Spezialfall subsumiert wird (Helm, Ostwald).

In dieser Auflösung des Weltgeschehens in eine Summe von nach vorwärts und rückwärts berechenbaren Energieumsätzen ist die **monistische Nivellierung der Gesamtwirklichkeit,** die Aufhebung aller Ausnahmen vom Weltgesetz, die Ausschaltung aller unberechenbaren, „übernatürlichen" Faktoren zur vollendeten Ausprägung gekommen (Leugnung des Daseins eines persönlichen Gottes, des Wunders und der Gebetserhörung).

b) Der **zweite Angriff** ging vom naturalistischen **Evolutionismus** aus, der aus einer Kombination des *spekulativen Entwicklungsgedankens* von Schelling und Hegel (der Naturprozeß eine stufenweise Entfaltung der Idee) mit der Lamarckschen Transmutationshypothese und dem Darwinistischen Selektionsprinzip hervorgegangen war.

α) Zunächst geriet durch das von Darwin aufgestellte, von Weismann zum Grundgesetz alles organischen Lebens (Germinalselektion) ausgebildete **Selektionsprinzip** die Ausnahmestellung des Menschen innerhalb der Natur ins Wanken.

β) Die biologische Hypothese erweiterte sich aber zum Grundgedanken einer Weltanschauung, indem zuerst die **Geschichte** (Erklärung der Weltgeschichte aus wirtschaftlichen Faktoren), dann auch die **Ethik** (H. Spencers Ableitung der ethischen Grundsätze aus der zunehmenden Anpassung der höheren Organismen an die Lebensverhältnisse) unter den *biologischen Gesichtspunkt* trat.

Damit ist auch vom biologischen Gesichtspunkt aus die Sonderstellung der Menschheitsgeschichte und damit die Sonder-

stellung der Offenbarung der höchsten sittlich-religiösen Werte innerhalb dieser Geschichte ausgeschaltet und alles in einen **homogenen Entwicklungsprozeß** aufgelöst, der nur relative Werte hervorbringen kann (Leugnung der teleologischen Weltbetrachtung).

c) Der **dritte Angriff** ging von der heutigen **Physiologie** und **Gehirnpathologie** aus.

α) Die Untersuchungen über „Seelenblindheit", speziell „Worttaubheit", „Wortblindheit" einerseits, „Wortstummheit", „Agrapsie" andererseits zeigen, daß die **Abhängigkeit der sogenannten Seele von Gehirnprozessen** sich nicht bloß auf die Aufnahme der sensiblen Eindrücke einerseits und der motorischen Ausführung der Willensakte andererseits beschränkt, daß vielmehr auch das aus Assoziationen hervorgehende Gedankenleben und das Zustandekommen der Willensakte bzw. der Bewegungsbilder, die der Erregung der motorischen Nerven vorangehen, physiologisch bedingt ist (vgl. Wundt, Physiologische Psychologie I; von Monakow, Gehirnpathologie).

β) Die Forschungen neuerer Physiologen wie Ribot, Binet über das sogenannte Doppelich abnormer Personen haben auf die Hypothese geführt, daß nicht nur die Funktionen des menschlichen Ich physiologisch bedingt sind, sondern daß auch dieses **Ich** selbst **ein zusammengewachsenes und teilbares Ganze** sei, dessen Werden und Vergehen, Zusammengesetzt- und Gespaltenwerden eine Funktion von Gehirnvorgängen sei (Th. Ribot, Les maladies de la personnalité [deutsch von Pabst 1894], A. Binet, Les altérations de la personnalité).

Damit sind also nicht nur die **geistigen Funktionen,** sondern zuletzt auch die **Träger dieser Funktionen,** die menschlichen Ich, ihrer Ausnahmestellung beraubt und als **Elemente des gleichartigen Naturprozesses** behandelt (Leugnung der Unsterblichkeit der Seele).

II. Das methodische Prinzip für die Auseinandersetzung mit diesen Angriffen auf das Christentum.

1. Die modernen Angriffe gegen das Christentum sind, wie die Übersicht über dieselben gezeigt hat, trotz ihrer verschiedenartigen Ausgangspunkte durch die einheitliche Tendenz bestimmt, **das System festliegender Abgrenzungen** (Naturverlauf — übernatürliche Sphäre [I 2 a], Mensch — Tier- und Pflanzenwelt — anorganische Natur, heilige Geschichte — Profangeschichte — Naturgeschichte, sittlich-religiöse Sphäre — Naturtriebe [I 2 b], Geist — Materie, Ich — Welt [I 2 c]), das durch das mittelalterliche Weltbild theoretisch fixiert und von der christlichen Theologie als wissenschaftliches Fundament für die absolute Wertung der Offenbarungstatsache benutzt worden war, bis auf den letzten Rest **zu zerstören.**

2. Es liegt nahe, dieser gegen alle jene Abgrenzungen gerichteten Relativierungstendenz dadurch zu begegnen, daß man mit ihr paktiert, d. h. ihr diejenigen Gebiete rückhaltlos preisgibt, in denen sie innerhalb der wissenschaftlichen Welt schon zur allgemeinen Anerkennung gekommen ist (z. B. Astronomie und Physik), diejenigen Abgrenzungen, über welche die Wissenschaft geteilter Meinung ist (z. B. das Verhältnis zwischen Tier- und Pflanzenwelt und anorganischer Natur) nur noch als sekundäre Stützen des Glaubens benutzt, sich dafür aber um so energischer auf diejenigen Abgrenzungen zurückzieht, welche augenblicklich nur von einer Minorität radikaler Forscher in Frage gestellt sind (z. B. die Abgrenzungen zwischen Geist und Natur, Ich und Welt), um auf dieser im Vergleich mit dem Mittelalter allerdings sehr reduzierten Basis die christliche Weltanschauung aufzubauen.

3. Dieses **apologetische Kompromißverfahren** vermag aber nur solchen zu helfen, welchen der Relativismus nur von außen her als eine mächtige Zeitströmung entgegengetreten

ist, von der sie ihre heiligsten Güter bedroht sehen. Wo dagegen der Relativismus im Denken eines Menschen zu einer selbständigen Herrschaft gelangt ist, da zeigt es sich, daß es in seinem Wesen liegt, unaufhaltsam zu sein, und in jeder Schranke, die man ihm setzt, nur ein neues Objekt seiner alles zermalmenden Nivellierungstendenz zu sehen.

Der konsequente Relativismus kann darum nicht dadurch überwunden werden, daß versucht wird, ihn zurückzudämmen und auf gewisse Gebiete einzuschränken. Eine Überwindung desselben ist nur durch den Nachweis möglich, daß der **Relativismus** ein **Durchgangsstadium** des Denkens ist, das gerade bei der konsequentesten Durchführung über sich selbst hinausführt.

4. Dieser Nachweis setzt die Erkenntnis voraus, daß **die theoretische Reflexion über die Anerkennung eines absolut gültigen Inhalts** einen Prozeß auszulösen pflegt, der sich in **fünf Stadien** vollzieht, die, wenn der Prozeß einmal begonnen hat, nur nach vorwärts, nicht nach rückwärts durchlaufen werden können:

a) Der Glaube an Christus unter dem Gewissenseindruck von seiner ewigen Bedeutung (1. A. 2. T. II, 4—8) ist **ungebrochen,** jede andere Weltorientierung erscheint als Sünde, die keine wissenschaftliche Auseinandersetzung verdient (Die Stellung des einfachen Christen).

b) Mit der theoretischen Vertiefung in andere Weltorientierungen entsteht ein **gebrochenes Absolutheitsbewußtsein** und damit das **apologetische Bedürfnis,** die Geltung jenes Inhalts auf Gründe zu stützen, die wissenschaftlich allgemein anerkannt sind. Zu diesem Zweck werden die von der gerade geltenden Wissenschaft fixierten höchsten Gebietseinteilungen innerhalb der Wirklichkeit (z. B. die Einteilung in Übernatürliches und Natürliches, Sittlichkeit und Naturtrieb) benutzt, um durch ein System von kausalen Rückschlüssen aus der empirischen Wirklichkeit nachzuweisen, daß der absolute Inhalt dem höheren von jenen durch die Wissenschaft

fixierten Gebieten angehört (z. B. daß Christus sich durch Wunder als Angehöriger der übernatürlichen Sphäre ausgewiesen habe).

c) Nun tritt die Erkenntnis ein, daß jene Gebietseinteilungen, welche die ganze Argumentation tragen, wenn sie dem Glauben als Fundament dienen sollen, logisch absolut evident sein müssen. Der Versuch, sie als notwendig zu beweisen, führt aber jedesmal auf eine petitio principii (z. B. die Unterscheidung des Geistes von der Natur setzt voraus, daß dieser Selbstunterscheidungsakt nicht selbst wieder ein Naturereignis, sondern der Akt eines von der Natur unterschiedenen Geistes ist, dessen Dasein ja eben erst bewiesen werden sollte). Ist dieser Zirkelschluß bei allen jenen letzten Gebietsabgrenzungen durchschaut, so entsteht der **skeptische Relativismus.**

d) Der Relativismus wird aber, sobald er als konsequente Gesamtanschauung auftreten will, über sich selbst hinaus zu der Einsicht gedrängt, daß er, um als konsequente Anschauung da zu sein, sich selbst an einer Stelle durchbrochen haben muß, da er sich ja sonst nur als eine relative geistige Erscheinung betrachten müßte, die jeder andern entgegengesetzten geistigen Erscheinung (etwa der mittelalterlichen Orthodoxie) völlig gleichwertig wäre, also kein Recht hätte, sich über sie zu stellen (s. 1. A. 1. T. VI, 2. a). So wird es als eine logische Notwendigkeit erkannt, irgendeinen Standpunkt als absolut anzusehen, obwohl für die Wahl desselben keinerlei theoretische Begründung möglich ist. Alle jene Gebietsabgrenzungen, die als induktiv beweisbare Unterscheidungen der relativistischen Zersetzung anheimgefallen waren, erhalten nun einen neuen Sinn als Umschreibungen der logisch unausweichlichen Notwendigkeit, irgendeinen Inhalt als Weltorientierungspunkt anzusehen. So entsteht die Position der **abstrakten Antinomie** oder des **konsequenten Kritizismus.**

e) Nun liegt es aber im Wesen der von diesem Standpunkt der Antinomie aus in abstracto als notwendig anerkannten Beugung unter den unbedingt gültigen Inhalt, daß

dieser Inhalt nur Einer sein kann, da schon die Möglichkeit der Wahl, also die Funktion des Auswählens dem Wesen der Beugung unter das Unbedingte widerspricht, von diesem aus also als Sünde angesehen werden muß. Also wird die abstrakte Fassung, da ja die Antinomie als Abstraktum eine Vielheit von zur Wahl stehenden Möglichkeiten in sich schließt, selbst als ein Ausdruck der Sünde erkannt. Dies führt zur **Rückkehr ins erste Stadium** (a) **in einer durch den kritischen Prozeß geläuterten Form.**

5. Nun erst wird deutlich, **was dieser ganze Prozeß für eine Bedeutung hat.** Die Reflexion muß diese 5 Stadien durchlaufen, um aus dem *„naiven Absolutheitsbewußtsein"* des ersten Stadiums *eine mit dem vollen Bewußtsein seiner Tragweite vollzogene Hingabe* an das Unbedingte werden zu lassen. Zu diesem Zweck muß zunächst zum Bewußtsein kommen, daß der Eintritt des Absoluten in die Reihe der relativen, empirischen Erscheinungen einen Widerspruch in sich schließt, den unser empirisches Denken nicht lösen kann. Dies zeigt das 2. und 3. Stadium (b, c). Dann aber muß deutlich werden, daß dieser Widerstreit notwendig ist, wenn Erfahrung überhaupt möglich sein soll. Dies zeigt das 4. Stadium (d). Denn in diesem kommt zum Bewußtsein: Erfahrung ist nur dadurch möglich, daß im Widerstreit mit ihren Grundformen ein bestimmtes, unverrückbares perspektivisches Zentrum (1. A. 1. T. IV, 1 b. α, β) und ein bestimmtes Ich als freies Subjekt des Denkens und Wollens (1. A. 1 T. VI, 2. a) gesetzt ist. Diese Setzung ist aber sinnlos und willkürlich, wenn sie nur vom Standpunkt der Erfahrung aus betrachtet wird. Sie erhält nur dann ewige Notwendigkeit, wenn sie die überempirische Setzung eines ewigen Willens ist, dessen Allgegenwart sich im Erlebnis des unbedingten Sollens kund gibt. Damit ist aber das fünfte Stadium des Prozesses in das erste Stadium zurückgekehrt.

6. Der ganze Prozeß stellt also einen **Kreislauf** dar, dessen Endpunkt in den Anfangspunkt zurückkehrt. Da das

zweite Stadium den Übergang zum dritten, das dritte den Übergang zum vierten, das vierte den Übergang zum fünften Stadium als logische Konsequenz in sich schließt, so kann dieser Kreislauf **nur nach vorwärts, nicht nach rückwärts** zurückgelegt werden. Hat also jemand einmal das dritte, relativistische Stadium erreicht, so wird man vergeblich versuchen, ihn durch Wiederherstellung der theoretisch festliegenden Abgrenzungen und der darauf gebauten apologetischen Argumente des zweiten Stadiums auf das erste Stadium zurückzuführen. Der Relativismus kann vielmehr nur dadurch überwunden werden, daß man ihn zunächst ins vierte Stadium seiner kritizistischen Selbstauflösung hinüberführt und ihn dann vor die konkrete Tatsache stellt (fünftes = erstes Stadium), ohne die die kritizistische Position sinnlos bleibt.

III. Die Anwendung des methodischen Prinzips der Apologetik auf die drei wichtigsten Angriffe gegen das Christentum.

A. Auseinandersetzung mit dem auf die Prinzipien der heutigen Physik gegründeten naturalistischen Monismus.

1. Den naturwissenschaftlichen Monismus, der auf Grund des sogenannten 1. und 2. Hauptsatzes der Physik das Gesamtgeschehen in eine Summe berechenbarer Energieumsätze auflöst, sucht man **gewöhnlich** dadurch zu bekämpfen, daß man auf rein theoretischem Wege die einst allgemein anerkannten **Abgrenzungen wiederherzustellen** sucht, die er zu relativieren wagt.

a) Man stützt sich auf die von heutigen Philosophen (z. B. Sigwart, Wundt, Eucken, vgl. Traub, Theologie und Philosophie) ganz unabhängig von der christlichen Überzeugung noch weithin geteilte Anschauung, daß es eine neben der stetigen Entwicklung der physischen Welt hergehende unstetige Entwicklung einer ihr gegenüber **selbständigen,** aber auf sie einwirkenden **Welt geistigen Lebens** gibt, deren Eigenart energetisch unfaßbar ist und deren Einwirkung auf

die physische Welt eine Durchbrechung des ersten Energiesatzes bedeutet (vgl. Busse, Geist und Körper).

Da diese Anschauung eine Behauptung über ein der wissenschaftlichen Durchforschung und Messung unzugängliches Gebiet ist, ist sie zwar wissenschaftlich unwiderlegbar, steht aber eben darum auch wissenschaftlich nicht höher als irgendeine andere Hypothese über ein unseren Meßmethoden völlig unzugängliches Gebiet.

b) Von einigen neueren Naturforschern ist der Versuch gemacht worden, diese zunächst als Behauptung auftretende Hypothese vom **Vorhandensein energetisch unberechenbarer Faktoren** durch Analyse der organischen Lebenserscheinungen naturwissenschaftlich zu beweisen und dieselben **ohne Durchbrechung der physikalischen Energiegesetze** in das naturwissenschaftliche Weltbild einzufügen. Im Anschluß an E. von Hartmann hat Reinke (Einleitung in die theoretische Biologie; die Welt als Tat) versucht, innerhalb der organischen Welt ein unberechenbares immaterielles Prinzip nachzuweisen, das die Konfiguration energetischer Systeme herbeiführt, ohne deren Energiemenge zu ändern oder die Gesetze des Energieumsatzes zu alterieren. Die sogenannten Dominanten (Arbeitsdominanten zur Erzeugung der verschiedenen Kohlenstoffverbindungen, Gestaltungsdominanten zur Erzeugung der Form und Struktur) leisten keine mechanische Arbeit, sondern geben nur der vorhandenen Energie ihre Richtung.

Die Voraussetzung, auf der diese Einführung überenergetischer Kraftfaktoren beruht, daß eine Änderung der Bewegungsrichtung von Massenelementen, also die Herbeiführung einer bestimmten Konfiguration ohne Energieaufwand möglich sei, *widerspricht aber den Grundprinzipien der Physik.* Für diese ist die Richtungsänderung eines Massenelements nur durch Einführung einer seitlich wirkenden Kraft von bestimmtem energetischen Wert möglich.

Der Versuch, ohne Durchbrechung der Energiegesetze freie, unberechenbare Gestaltungsfaktoren einzuführen, erweist sich als unmöglich. Damit fallen auch die *theologischen Konsequenzen* dieses Kompromißversuchs als physikalisch undurchführbar dahin, die Vorstellung eines *Gottes*, der in unberechenbarer

Weise als *höchste Gestaltungsdominante* beliebige Konstellationen und Konfigurationen der energetischen Prozesse herbeiführen kann, ohne das Energiequantum zu vermehren oder zu vermindern, also ohne Kollision mit den physikalischen Grundgesetzen, speziell die *Erklärung des Wunders* aus einer solchen überenergetischen schöpferischen Synthese vorhandener Naturfaktoren (vgl. K. Beth, Das Wunder, bibl. Zeit- u. Streitfragen IV, 5, S. 24 ff., J. Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, S. 114 ff.).

c) Die Unmöglichkeit, unberechenbare Faktoren ohne Kollision mit den Grundprinzipien der mechanistischen Physik einzuführen, führt zu dem Unternehmen weiter, diese Prinzipien selbst auf rein naturwissenschaftlichem Wege einer Revision zu unterziehen. Der am schärfsten von Hans Driesch vertretene Neovitalismus weist nach, daß die **Prinzipien der mechanistischen Physik zur Erklärung gewisser** nachweisbar vorhandener **Naturerscheinungen nicht genügen.** Die von H. Driesch speziell untersuchten organischen Restitutionsprozesse (Entstehung eines ganzen Organismus aus einer abgetrennten Furchungszelle des Seeigelkeims im Stadium der Zweiteilung, Vierteilung, Sechzehnteilung usw., Restitution des Hydranten beim Hydroidpolypen Tabularia bei beliebig geführtem Schnitt usw.) zeigen, daß sich die Lebenserscheinungen nicht aus einer extensiven Mannigfaltigkeit, d. h. aus einem Nebeneinander räumlich abgegrenzter Teile eines durch Druck und Stoß getriebenen Maschinenmechanismus erklären lassen. Denn bei einer extensiven Mannigfaltigkeit wäre es unmöglich, daß eine fortgesetzte, ins Unendliche gehende Teilung stattfände und der Teil immer wieder das Ganze darstellen könnte.

Wenn auch der Experimentalbeweis des Neovitalismus naturwissenschaftlich haltbar ist (vgl. die experimentellen Gegenbeweise der entwicklungsmechanischen Richtung, W. Roux, Archiv für Entwicklungsmechanik), so ist damit doch *keineswegs das Vorhandensein einer überenergetischen Potenz begründet*, sondern es ist nur neben den extensiv sich auswirkenden Energieen ein Energiefaktor von intensiver Mannigfaltigkeit eingeführt, der genau wie die andern energetischen Faktoren

der Berechenbarkeit unterliegt (vgl. H. Driesch, Naturbegriffe und Natururteile).

2. Es hat sich als aussichtslos herausgestellt, das physikalische Denken, wenn es sich einmal zur Gesamtanschauung entfaltet hat, wieder zurückzudämmen, indem man ihm ein bestimmtes Wirklichkeitsgebiet von vornherein verschließt (Zurückführung des dritten auf das zweite Stadium); so bleibt nur ein Weg der Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Monismus offen, der Versuch, ihn dadurch über sich selbst hinauszuführen, daß man ihn **in seine eigenen Konsequenzen verfolgt** (Übergang vom dritten ins vierte und fünfte Stadium).

a) Zu diesem Zweck ist von dem **genauen Sinn des ersten Hauptsatzes,** der die Grundlage des zweiten Hauptsatzes oder Entropiesatzes bildet, auszugehen: die Quantität der in einem geschlossenen System vorhandenen wirkungsfähigen Energie (= Arbeit) ist unveränderlich. Nehmen wir diesen Satz als Weltgesetz, dem alles Geschehen restlos zu unterwerfen ist, so geht aus seiner exakten Formulierung hervor, daß er *nicht als ein induktiv gewonnenes* Naturgesetz gelten kann, das aus dem bisherigen Geschehen empirisch abgeleitet ist und dem künftigen Geschehen einen bestimmten Verlauf vorschreibt. Denn auf experimentellem Wege ein sogenanntes geschlossenes System herzustellen, das vor jeder Energiezufuhr und Energieabgabe gesichert wäre, ist nicht nur faktisch unmöglich, sondern auch undenkbar. Jedes im Raum befindliche energetische System ist ja eben damit im Bereich möglicher Energiequellen, also im Bereich möglicher energetischer Zuflüsse.

Wenn aber kein Fall denkbar ist, in welchem festgestellt werden könnte, ob eine Erscheinung die Wirkung einer Energie ist, die innerhalb eines Systems vorhanden ist, oder einer solchen, die von außen dem System zufließt, dann verliert damit überhaupt die Unterscheidung zwischen Energie, die in einem Gebilde ist, und Energie, die außerhalb desselben ist, jeden empirisch faßbaren Sinn. Damit fallen aber alle Vor-

stellungen als mythologisch dahin, die die Lokalisierbarkeit der Energie voraussetzen, so die Vorstellung, daß die Energie in ein Gebilde hineinkommt, in ihm aufgespeichert ist, aus ihm herausgeht usw. Das Energieprinzip ist im Sinne der konsequentesten Energetiker, wie Helm, nur noch ein *mathematisches Gleichheitsverhältnis* zwischen Ereignissen, also ein Ausdruck für die mit apriorischer Notwendigkeit auftretende Tendenz unseres Denkens, die jeweils bekannte Gesamtmasse des Geschehens in möglichst wenige Aufeinanderfolgen von Ereignissen aufzuteilen, die energetisch gleichwertig sind, d. h. von denen immer das eine imstande ist, in einer bestimmten Hinsicht denselben Zustand wiederherzustellen, den das andere aufgehoben hat.

Diese Aufteilung könnte sich dem Ziel einer Gesamtübersicht über alle vorkommenden Aufeinanderfolgen von Ereignissen nähern, wenn das Weltganze ein geschlossenes System wäre, das Energie weder aufnehmen noch abgeben könnte. Allein der *Begriff eines energetisch abgeschlossenen Universums* begegnet derselben Schwierigkeit wie der eines einzelnen geschlossenen Systems. Die Einschränkung der energetischen Wirkungen auf einen bestimmten Raum wäre energetisch betrachtet nur die Annahme eines außerhalb dieses Raumes wirksamen Energiequantums, das der weiteren Ausdehnung jener Wirkungen Widerstand entgegensetzt; dieses einschränkende Energiequantum würde aber wieder begrenzt sein, also ein noch umfassenderes Energiequantum voraussetzen, das seine Wirkungen einschränkte, und so fort ins Unendliche.

b) Die letzte Konsequenz der Energetik wäre also die Verwandlung des **Energieprinzips** aus einem Naturgesetz, das feststellt, was irgendeinmal innerhalb der Erfahrung geschehen konnte, geschehen kann und geschehen wird, in ein **regulatives Prinzip** im Kantischen Sinne, das lediglich die Richtung angibt, in der sich die a priori notwendige ins Unendliche fortgehende Tendenz auswirkt, jede jeweils gegebene Erfahrungswirklichkeit in energetisch äquivalente Elemente aufzuteilen. Infolge der extensiven und intensiven Unendlichkeit des Bereichs möglicher Erfahrung bliebe diese Forschungs-

tendenz vom Ziel einer Gesamtübersicht über das Weltganze, welche die sichere Berechnung irgendeines einzelnen Ereignisses der Vergangenheit oder Zukunft möglich machte, immer gleichweit entfernt. Daraus ergäbe sich **absolute Skepsis** gegenüber jedem induktiv gewonnenen Naturgesetz. Jedes *Naturgesetz* hätte dann nur die Bedeutung eines *statistischen Referats* über einen willkürlich herausgegriffenen begrenzten Ausschnitt aus der Unendlichkeit des Gesamtgeschehens.

Dieser relativistischen Selbstauflösung des Naturgesetzes, die vom rein theoretischen Standpunkt aus unausweichlich ist, steht aber die **praktische Notwendigkeit** gegenüber, bei jeder Handlung **das Dasein bestimmter energetischer Prozesse vorauszusetzen,** die sich nach bekannten Gesetzen auswirken. Denn jeder handelnde Eingriff in die Wirklichkeit wird inhaltlich bestimmt durch eine Anschauung über die Sachlage, die durch denselben in einer bestimmten Richtung verändert werden soll; die in dieser Sachlage begründeten Veränderungsmöglichkeiten können also ohne diese Anschauung inhaltlich überhaupt nicht zustande kommen (vgl. Herrmann, Offenbarung und Wunder, S. 28 ff.).

Da es aber unmöglich ist, nicht zu handeln, da vielmehr auch die naturwissenschaftliche Forschung selbst ein Handeln ist, so führt also der konsequente energetische Relativismus zu der **Antinomie** zwischen der *theoretischen Undenkbarkeit* eines energetisch geschlossenen Systems und der *praktischen Notwendigkeit,* in jedem einzelnen Fall mit einem solchen zu rechnen.

c) Unter diesen Umständen erscheint der Glaube an ein energetisch geschlossenes System, wie ihn die Naturwissenschaft voraussetzt, als eine willkürliche Annahme, die durch den unwiderleglichen Einwand der absoluten Skepsis beständig unterwühlt wird. Und unser ganzes Handeln und Bearbeiten der Natur, das von diesem naturwissenschaftlichen Glauben getragen wird, wird zu einem Würfelspiel, bei dem jeder neue Wurf ebensogut mißlingen wie gelingen kann.

Aus dieser widerspruchsvollen Lage kann uns nur das Erlebnis des unbedingten Sollens befreien. Denn wenn uns ein Befehl zu einer bestimmten Handlung zuteil wird,

der uns von seiner unbedingten Geltung überführt, so wird uns damit auch gewiß, daß die Voraussetzung richtig ist, unter der wir allein an die Ausführung des Befehls herantreten können, nämlich die Voraussetzung, daß die Wirklichkeit, die uns dieser Befehl in einer bestimmten Richtung zu bearbeiten gebietet, als geschlossenes System behandelt werden darf. *Der Glaube der Naturwissenschaft hat also durch das Erlebnis des Sollens eine Gewißheit bekommen,* die ihn dem skeptischen Einwand gegenüber unerschütterlich macht.

Nun besteht ja aber nach dem Früheren das Erlebnis des Sollens gerade darin, daß wir einer Macht inne werden, die aus dem Kausalzusammenhang unerklärlich ist, weil sie die Kraft der Ewigkeit in sich trägt. So werden wir zu der paradoxen Aussage geführt: Wir können nur dann an den Sinn der naturwissenschaftlichen Voraussetzung glauben, daß die Welt ein energetisch geschlossenes System ist, *wenn wir Eine Wirklichkeit kennen, für die diese Voraussetzung aufgehoben ist.* Es muß uns Ein Inhalt gegeben sein, der allen energetischen Faktoren unbedingt überlegen ist, von dem uns keine Macht der Erfahrungswelt trennen kann. Nur dann können wir an die Geschlossenheit des Kausalzusammenhangs glauben, die wir voraussetzen müssen, um den Befehl des weltüberlegenen Willens ausführen zu können.

Wenn wir von **Christus** ergriffen werden, so sind wir damit unter die Gewalt eines Willens gekommen, der stärker ist als alle Mächte des energetischen Kausalzusammenhangs. Wir sind also mit einer Macht in Verbindung getreten, der kein Ding unmöglich ist, die den Kausalzusammenhang übernatürlich durchbricht, die somit eine *unerschöpfliche Quelle von Wunderkräften* sein muß. Der Glaube, daß dieser eine unbedingt gültige Wille Berge versetzen kann, erwacht jedoch nur dann in uns, wenn wir im Gehorsam gegen diesen Willen mit Aufbietung aller Kraft an der Welt arbeiten. Das können wir aber nur tun, *wenn wir voraussetzen, daß die Welt ein energetisch geschlossenes System ist,* das man bearbeiten kann, wenn man die Gesetze kennt, nach denen seine Energieumsätze verlaufen.

d) Die ungelöste Spannung, die damit für unser Verhältnis zum Naturgeschehen gegeben ist, ist nur ein besonderer **Aus-**

druck für den letzten Widerstreit zwischen Ich und Gegenständlichkeit, auf den wir bei unserer Untersuchung immer wieder gestoßen sind. Denn das Kausalitätsprinzip ist auch in seiner modernen energetischen Ausprägung die kategoriale Form für die Erkenntnis der gegenständlichen Erfahrungswelt. Dieses gegenständliche Außenbild des Weltgeschehens steht aber im Gegensatz zum nichtgegenständlichen Innenbild. Und doch können beide nicht ohne einander gedacht werden. Diese eigentümliche Doppelseitigkeit der Erfahrungswelt, in der wir leben, bringt es mit sich, daß wir auch unser Verhältnis zur Natur nicht in einem einheitlichen, harmonischen Bilde darstellen können, sondern immer nur in zwei gegensätzlichen Aspekten, in zwei Aussagen, die einander widerstreiten und doch einander gegenseitig bedingen.

B. Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus.

1. Der Evolutionismus tritt dadurch in Gegensatz zum Christentum, daß er

1) bei der Erklärung der Naturerscheinungen die bewußte Zwecksetzung ausschaltet, indem er alle Entstehung zweckmäßiger Gebilde aus dem **mechanischen Prinzip** des survival of the fittest erklärt, und daß er

2) jede Neuentstehung von Naturerscheinungen durch schöpferische Akte leugnet, indem er jede Neuentstehung von organischen Gebilden in eine **Transmutation** von schon vorher vorhandenen verwandelt.

Diesen doppelten Angriff gegen das Christentum sucht man **gewöhnlich** dadurch apologetisch abzuwehren, daß man mit Hilfe naturwissenschaftlichen Tatsachenmaterials den **Geltungsbereich des Selektionsprinzips** und der Transmutationshypothese so sehr als möglich **einschränkt**, um auf diese Weise der Zwecksetzung und der schöpferischen Neuentstehung ein möglichst großes Gebiet zu erhalten.

a) Dabei kann man sich entweder auf skeptisch-empiristische Naturforscher wie Fleischmann (Die Deszendenz-

theorie, die Darwinsche Theorie) stützen, die von dem Grundsatz aus, daß alle Sätze der exakten Wissenschaft auf einwandfrei beobachteten Tatsachen begründet sein müssen, **dem Darwinismus jeden naturwissenschaftlichen Wert absprechen.** Da eine Demonstration der Umwandlungsformen unausführbar ist, weil die fragliche Umbildung der Organismen aus Einer Form in grauer Vorzeit stattgefunden haben müßte, so beruht nach Fleischmann die wissenschaftliche Vertretung der Deszendenztheorie auf dem *logischen Fehler des Rationalismus,* für den eine Idee ohne Vorführung empirischer Grundlagen nur durch die der Vernunft einleuchtende Kraft ihrer Anschaulichkeit als begründet galt (vgl. Dennert, Am Sterbelager des Darwinismus; Hoppe, Unser Wissen vom Werden der Welt).

b) Oder man schließt sich **den gemäßigten Vertretern des Entwicklungsgedankens** an, die dem Selektionsprinzip zwar eine negative Bedeutung für die Ausscheidung schlecht angepaßter Individuen im Kampf zwischen nahe verwandten Arten belassen, für die Erklärung der positiven Variationsrichtung aber eine *innere Vervollkommnungstendenz* (Nägeli, Kölliker, Wigand und andere) oder eine aus materiellen Ursachen entspringende, durch äußere Einflüsse bestimmte stammesgeschichtliche *Wachstumstendenz* (Eimer) oder eine sprunghafte *Heterogonie* (de Vries) annehmen (vgl. R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, S. 131 ff.).

In beiden Fällen ist zunächt der Angriff gegen das Christentum für den Fall als berechtigt zugegeben, daß der naturwissenschaftliche Tatsachenbeweis für die entwicklungsmechanische Entstehung der zweckmäßigen organischen Gebilde und eine lückenlose Deszendenz innerhalb der organischen Welt (etwa durch Entdeckung des missing link) gelingen sollte. Die **Wahrheit** des Christentums ist also **vom Gang der biologischen Forschung abhängig** gemacht.

Aber auch wenn man darauf vertraut, daß dieser Tatsachenbeweis bei der Unzulänglichkeit unserer Forschungsmittel nie gelingen wird, so ruht doch die ganze Tendenz, im Interesse des Gottesglaubens ein möglichst großes Gebiet des organischen Lebens der Erklärung aus einem nach mechanischen

Gesetzen verlaufenden Transmutationsprozeß zu entziehen, auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß derjenige Teil des Naturgeschehens, der sich nach mechanischen Transmutationsgesetzen vollzieht, der Herrschaft des allwaltenden Gotteswillens, wenn nicht entzogen, so doch ferner gerückt ist. Der **übernatürliche Faktor** der göttlichen Zwecksetzung tritt dann also **in die Lücken,** welche die mechanische Welterklärung beim jetzigen Stand der Wissenschaft noch offen läßt. Diese Lücken sind

a) die *Entstehung des Weltstoffs und der ersten Bewegung,* die von der Kant-Laplaceschen Weltentstehungshypothese schon vorausgesetzt werden,

b) die *Entstehung des organischen Lebens* aus dem Anorganischen, da es nach dem Urteil unbefangener Forscher (vgl. M. Verworn, Die Erforschung des Lebens) zwar für die einzelnen Lebensfunktionen (Stoffwechselgleichgewicht, Selbststeuerung, zur Fortpflanzung führendes Wachstum), nicht aber für die Kombination derselben, wie sie im organischen Lebensprozeß vorliegt, Analogieen auf dem anorganischen Gebiet gibt,

c) die *Entstehung höherer Arten* von Organismen, die sich nicht nach dem Transmutationsprinzip aus niedrigeren Arten ableiten lassen,

d) die *Entstehung des* mit Intelligenz und Willen verbundenen *Selbstbewußtseins des Menschen.*

Alle diese Lücken der mechanischen Welterklärung, welche die Naturwissenschaft zur Konstatierung eines unerklärlichen Novums bzw. einer „sprunghaften Heterogonie" nötigen, werden durch **göttliche Schöpfungsakte** ausgefüllt (vgl. Reinke, Die Welt als Tat; Dennert, Bibel und Naturwissenschaft).

Damit ist aber die den christlichen Vorsehungsglauben tragende Gewißheit erschüttert, daß **Gott** nicht etwa nur in den der mechanischen Erklärung entzogenen Ereignissen, sondern **in allem Weltgeschehen,** also auch in den mechanisch erklärbaren Vorgängen, gleichermaßen seine schöpferische und leitende Hand hat.

2. Führt so das apologetische Unternehmen, das Selektionsprinzip im Interesse des Gottesglaubens einzuschränken, nicht nur zur Abhängigkeit des Glaubens von der Forschung, sondern auch zur indirekten Erschütterung des Glaubens an den allwaltenden Gott, so ist auch hier der **einzige Weg zur Auseinandersetzung** der Versuch, dieses Prinzip dadurch zur Selbstauflösung zu führen, daß man es **in seine Konsequenzen** verfolgt.

Auch die konsequenteste Durchführung des Selektionsprinzips, die (vgl. Weismann, Das Keimplasma, Vorträge über Deszendenztheorie) auch die innerorganischen Vorgänge der Zeugung und Entwicklung als einen Existenzkampf zwischen kleinsten organischen Elementen erklärt, ist darin **noch inkonsequent,** daß sie das Dasein eines aus bewußter Zwecksetzung hervorgehenden Handelns innerhalb des menschlichen Lebens zugibt. Eine rein empirische Psychoanalyse wird aber auch den **Bewußtseinsvorgang** der **Überlegung** und **Zwecksetzung** in einen **Selektionskampf** zwischen psychischen Elementen auflösen, in welchem Vorstellungen von möglichen Zielen des Handelns und möglichen Wegen zu diesen Zielen solange miteinander ringen, bis die stärkste Vorstellung gesiegt hat.

Ziehen wir aber diese letzte Konsequenz, welche auch unsere Bewußtseins- und Willensvorgänge unter den Gesichtspunkt des Selektionsprinzips stellt, so wird nicht nur das, was wir erstreben, sondern auch das, was wir als Wahrheit ansehen, zu einem Produkt eines Existenzkampfs zwischen möglichen Vorstellungen, in welchem diejenige siegt, die sich der jeweiligen Umgebung am besten anpaßt (vgl. die **Ableitung aller Begriffe und Denkkategorieen aus dem Selektionsprinzip** bei Avenarius, Das Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, und bei Vaihinger, Die Philosophie des Als ob). Dies macht aber natürlich auch die Selektionstheorie zu einer im besten Fall dem jeweiligen Milieu angepaßten Vorstellung, die jeden Augenblick durch eine entgegengesetzte Theorie verdrängt werden kann.

Damit **hebt** die Selektionstheorie aber ihren Wahrheitsanspruch und damit **sich selbst** auf. Schon um als Theorie möglich zu sein, muß sie sich also **an einem Punkt** selbst

durchbrochen und eine Annahme gemacht haben, deren Recht nicht mehr von den Wechselfällen des Kampfes ums Dasein und der Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse abhängt.

Der **Wahrheitsgedanke** ist aber nur die theoretische Seite der **ethischen Stellungnahme,** von welcher alles konsequente Denken und Handeln getragen ist und welche die Gewißheit in sich schließt, daß es Einen Inhalt gibt, dessen Wert von seinen wechselnden Erfolgen im Kampf ums Dasein unabhängig ist (1. A. 1. T. VI, 2. a).

Die Setzung dieses einen Werts als eines **höchsten Zwecks** ist eben damit als der einzige Vorgang erkannt, den als Produkt des wechselnden Kampfs ums Dasein anzusehen unsittlich wäre, den also als einen dem Selektionsprinzip entzogenen schöpferischen Akt zu betrachten sittliche Pflicht ist.

Die Spannung, in der diese Erkenntnis zu der gleichzeitigen psychoanalytischen Auffassung desselben Bewußtseinsvorgangs als eines nur augenblicklich im Existenzkampf siegreichen psychischen Elements steht, ist also nur der theoretische Ausdruck des Kampfes, der zum Wesen der sittlichen Stellungnahme gehört.

Die **teleologische Betrachtung des Gesamtgeschehens,** die entsteht, weil der Eine unbedingt verpflichtende Inhalt als Weltziel gesetzt werden muß, steht also in **notwendiger Spannung** zu dem gleichzeitig auf alles Geschehen angewandten **mechanischen Selektionsprinzip.**

Diese Spannung kann aber nur darin gesetzt und siegreich überwunden sein, daß Eine konkrete Wirklichkeit, die empirisch betrachtet mitten im Kampf ums Dasein steht, als solche gleichzeitig von ihrer absoluten Bedeutung als Offenbarung des Weltziels überführt.

C. Die Auseinandersetzung mit den Angriffen, die von der Physiologie und Gehirnpathologie ausgehen.

1. Der **„Kampf um die Seele“,** zu welchem die Theologie durch den zunehmenden Nachweis der Abhängigkeit der seelischen Vorgänge von Gehirnprozessen gezwungen worden

ist, wird gewöhnlich so geführt, daß man auf wissenschaftlichem Wege die **psychophysische Abhängigkeit** so weit als möglich **einschränkt.**

a) Zu diesem Zwecke schließt man sich zunächst an die immer noch von namhaften Forschern vertretene Ansicht an, diese Abhängigkeit beschränke sich auf die peripherische, sensorische und motorische Sphäre, das Dasein eines vom Körper **unabhängigen,** einheitlichen und spontan wirkenden **Seelenzentrums** sei **wissenschaftlich nachweisbar** (vgl. das bei Busse, Geist und Körper, zusammengestellte Material). Den psychiatrischen Beobachtungen über die Spaltung des Selbstbewußtseins, das Doppel-Ich usw., die für diese Anschauung tödlich sein könnten, sucht man dadurch die Spitze abzubrechen, daß man sie als Symptome ausgebildeter Geisteskrankheit vom normalen Seelenleben so scharf als möglich absondert, um ihnen jede Bedeutung für die wissenschaftliche Beurteilung des normalen Ichbewußtseins abzusprechen (Wobbermin, Theologie und Metaphysik S. 195 ff.).

b) Wird diese Position unhaltbar, so zieht man sich auf den **psychophysischen Parallelismus** zurück. Dieser gibt das ganze zum Beweis für die durchgängige Abhängigkeit angeführte Beobachtungsmaterial zu, verwandelt aber die Abhängigkeit in ein Korrespondenzverhältnis zwischen zwei Seiten oder Aspekten eines und desselben Prozesses (vgl. Ebbinghaus, Lehrbuch der Psychologie, Einleitung). Ist dieser Prozeß, der sich gleichzeitig in körperlicher und geistiger Form widerspiegelt, ein bewußtes, willensmäßiges Geschehen, so wird der psychophysische Parallelismus zu einem **System der Allbeseelung,** das die Grundlage für eine sittlich-religiöse Gesamtanschauung bilden kann (G. Th. Fechner, Über die Seelenfrage; Zendavesta; Über die drei Motive und Gründe des Glaubens).

Da diese Anschauung aber die Gewißheit um die Allseele und die Freiheit und Unsterblichkeit der Einzelseele auf naturwissenschaftlichem Wege zu erreichen meint, so bedarf sie keines Erlösers, um zu dieser Gewißheit zu gelangen, führt also zu einer **dem biblischen Christentum gerade entgegengesetzten Religion.**

2. Die Verteidigung des Christentums durch Einschränkung der psychophysischen Abhängigkeit oder Verwandlung derselben in ein Korrespondenzverhältnis führt also teils zur Begründung des Glaubens auf eine unsichere wissenschaftliche Basis, teils zu einer dem Christentum entgegengesetzten Gesamtanschauung. Versuchen wir statt dessen, den physiologischen Angriff gegen das Christentum dadurch zu überwinden, daß wir ihn **in seine Konsequenzen verfolgen,** so ergibt sich

a) zunächst der Übergang vom psychophysischen Parallelismus zum sog. **Psychomonismus.** Im Parallelismus sowohl wie in der materialistischen Theorie von der durchgängigen Abhängigkeit des Geisteslebens vom Gehirn hatte die monistische Tendenz, das Weltgeschehen in einen Kausalnexus von homogenen Elementen aufzulösen, noch nicht ihre letzte Konsequenz gezogen, da in beiden Anschauungen die qualitative Unterschiedenheit zweier heterogener Sphären des Geschehens, der psychischen und der physischen, immer noch vorausgesetzt war. Diesen dualistischen Überrest beseitigt der Psychomonismus durch eine Überlegung, die sich in drei Sätzen zusammenfassen läßt:

α) 1. Satz: Alle *psychischen Vorgänge sind Funktionen* oder notwendige *Begleiterscheinungen physischer* Gehirnvorgänge (Materialismus oder psychophysischer Parallelismus).

β) Nun sind uns aber die Gehirnvorgänge, wie alle anderen sog. physischen Phänomene, immer nur als mögliche oder wirkliche Empfindungen (Komplexe von Linien, Farben und Tastqualitäten), also in Wahrheit als psychische Erscheinungen gegeben. Der 1. Satz verwandelt sich also in den 2. Satz: Alle psychischen Vorgänge sind *Funktionen anderer psychischer Phänomene* (subjektivistischer Phänomenalismus).

γ) Nun hat aber nach einem allgemeinen logischen Grundsatz ein Begriff nur dann noch einen Sinn, wenn er die Inhalte, die er bezeichnet, von anderen wirklichen oder möglichen Inhalten unterscheidet. Nach dem Obigen (β) läßt sich aber nichts vorstellen oder denken, was vom Inhalt des Begriffs „psychisch“ unterschieden werden könnte, da alles Denkbare als psychisches Phänomen gegeben ist. Folglich verliert der Begriff „psychisch“ ebenso wie sein Korrelat-

begriff „physisch“ seine bisherige Bedeutung und muß durch einen neuen, diesem Unterschied gegenüber neutralen Begriff ersetzt werden. So verwandelt sich der 2. Satz in den 3. Satz: Alle *Wirklichkeitselemente a', b', c' ...* sind Funktionen anderer *Wirklichkeitselemente a, b, c ...* (E. Mach, Analyse der Empfindungen; M. Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung, Prinzipienfragen der Naturwissenschaft).

b) Sobald man den **Psychomonismus,** in welchem das psychophysische Problem das Stadium des reinen Relativismus erreicht hat, zur Grundlage naturwissenschaftlicher Forschung machen will, erweist er sich als **Durchgangsstadium,** das über sich hinausführt.

Versucht man nämlich, die Phänomene, die man vorher als psychische und physische unterschied, als homogene Elemente eines naturwissenschaftlichen Kausalzusammenhangs zu behandeln, so stößt man auf ein Hindernis. Wenn ein im Raum befindlicher Vorgang zu einem anderen im Raum befindlichen Vorgang in ein Kausalverhältnis gesetzt werden soll, so müssen sich beide Vorgänge im selben Raum befinden, ihr Verhältnis zueinander muß also räumlich, d. h. stereometrisch ausdrückbar sein, wie dies bei allen physikalischen Zusammenhängen (Gravitation, Fortpflanzung von elektromagnetischer Strahlung usw.) der Fall ist. Nun sind zwar die psychischen Phänomene, sofern sie immer Anschauungsbilder, also räumliche Vorstellungen enthalten, in sich betrachtet, räumlicher Art. Ebenso bilden die ihnen korrespondierenden physiologischen Vorgänge (z. B. die Fortpflanzung der durch ein Wort hervorgerufenen Schallwellen zum Gehörnerv, von da zur Großhirnrinde, von hier wieder zurück zu den motorischen Nerven und Muskelinnervationen) in sich betrachtet einen räumlichen Zusammenhang. Allein zwischen dem Raum, in welchem jene räumlichen Anschauungen sich bewegen und dem Raum, in welchem die korrespondierende Fortpflanzung von Nervenerregungen liegt, besteht **kein räumliches, d. h. stereometrisch ausdrückbares Verhältnis.** Das Verhältnis zwischen beiden kann also nicht physikalisch ausgedrückt werden, da jeder physikalisch ausdrückbare Kausalzusammenhang einen einheitlichen Raum voraussetzt.

Obwohl also, wie der Psychomonismus richtig gesehen hat, die Elemente der beiden Ereignisreihen homogen sind, da uns beide gleichermaßen als raumzeitliche Mannigfaltigkeiten von Empfindungen und Vorstellungen gegeben sind, so werden wir doch durch das unräumliche *Verhältnis* zwischen beiden gezwungen, sie einander **entgegenzusetzen** und die Beziehung zwischen beiden mit dem psychophysischen Parallelismus aus einem physikalisch ausdrückbaren Kausalverhältnis in ein naturwissenschaftlich undefinierbares **Korrespondenzverhältnis** zu verwandeln.

Nur erhalten wir dabei nicht, wie der Parallelismus will, eine bloße Zweiheit von phänomenalen Reihen, die ohne stereometrisches Verhältnis nebeneinander hergehen, sondern eine **beliebig große Zahl von Raumsphären,** deren jede in sich betrachtet eine räumliche Mannigfaltigkeit ist, während sie untereinander in keinem räumlichen Verhältnis, sondern in einem sog. psychophysischen Korrespondenzverhältnis stehen. Denn alle Bewußtseinswelten, die dem räumlichen Komplex, den das redende Subjekt als physische Wirklichkeit ansieht, gleichzeitig sind, ohne zu ihr in einem stereometrisch ausdrückbaren Verhältnis zu stehen, also z. B. die im Wachbewußtsein völlig latente Welt seines Unterbewußtseins, ferner die entsprechenden Bewußtseinswelten der anderen Subjekte bilden dann eine Summe von Räumen, die **in einem raumlosen Gleichzeitigkeitsverhältnis** zueinander stehen und von denen an und für sich jeder so gut wie der andere als der physische Raum betrachtet werden könnte, von dem dann alle anderen als die ihm korrespondierenden psychischen Bewußtseinserscheinungen unterschieden werden müßten.

c) Nun ist es aber unmöglich, zwei Räume, von denen jeder in sich unendlich und ohne jede räumliche Beziehung zum anderen wäre, gleichzeitig als Wirklichkeiten zu denken. Es gehört zum Wesen der räumlichen Anschauung, daß alles Wirkliche immer nur an Einer zusammenhängenden räumlichen Mannigfaltigkeit orientiert sein muß, daß es also nur Einen physikalischen Raum geben kann, in dem alles lokalisiert werden muß. Diese **Notwendigkeit des einen absoluten physikalischen Raumes** tritt mit der Vielheit relativer

Räume, auf die die empirische Betrachtung geführt hatte, in **Antinomie.** Das psychophysische Verhältnis ist ein Ausdruck dieser Antinomie. Denn in ihm tritt Ein Raum, der als der physische angesehen wird, in eine unlösbare Spannung mit räumlichen Gebilden, die der Lokalisierung in ihm widerstreben.

d) Diese Antinomie läßt aber die Wahl des Einen physischen Raums, von dem aus jene anderen Gebilde als psychisch beurteilt werden, zunächst als einen **Akt sinnloser Willkür** erscheinen. Daß ich den einen Raum, in dem ich mich durch mein Dasein als dieses bestimmte Ich hineingestellt sehe, als den physischen Raum behandle, von dem ich alle andern Raumsphären als psychische Erscheinungen unterscheide, hat nur dann einen Sinn, wenn mein Dasein als dieses bestimmte Ich nicht ein willkürlicher Zufall, sondern die überempirische Setzung eines Willens ist, der als allgegenwärtiger jenseits des Unterschieds zwischen verschiedenen Raumsphären steht. Das kann ich aber nur glauben, wenn mir im **Erlebnis des Sollens** dieser bestimmte Raum, in dem ich mich vorfinde, als das Schlachtfeld angewiesen wird, auf dem ich den sittlichen Kampf meines Lebens auszufechten habe.

Im Glauben an **Christus** fühle ich mich in der Gewalt dessen, in dem einerseits die Orientierung meines Handelns an der **einen physikalischen Welt** und damit die Unterscheidung des psychischen Lebens von derselben verankert ist, und in dem sich mir andererseits der **Weltwille** aufschließt, der den psychophysischen Gegensatz in sich aufhebend **aller Raumsphären gleich mächtig** ist.

Infolge des **durchgängigen psychophysischen Korrespondenzverhältnisses,** das sich auch abgesehen vom physiologischen Tatsachenbeweis im täglichen Handeln aufdrängt, erscheint einerseits jede Handlung als ein in einer Raumsphäre liegender Akt, dem Ereignisse in anderen Sphären als notwendige Funktionen korrespondieren, andererseits aber als ein den psychophysischen Gegensatz der Raumsphären aufhebendes Ereignis, durch das wir an der Durchführung des in Christus offenbaren weltmächtigen Willens teilnehmen.

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)

Leitfaden der Dogmatik

Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen

von

Karl Heim

Zweiter Teil

Dritte veränderte Auflage

Halle (Saale)
Verlag von Max Niemeyer
1925

Alle Rechte,
auch das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten
Copyright by Max Niemeyer, Verlag, Halle (Saale) 1925

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)

Inhalt.

Seite

Dritter Abschnitt. Der Inhalt des christlichen Glaubens (Darstellender Teil)
Erster Teil. Methode und Einteilung der darstellenden Dogmatik . . . 1
Zweiter Teil. Der geschichtliche Ausgangspunkt der christlichen Glaubensaussagen 7
Dritter Teil. Das Zeugnis der Urgemeinde von Christus als Quelle und Ausgangspunkt aller Glaubensaussagen 9
I. Christus als das abschließende Wort Gottes an uns 9
1. Der Erfüller der Gesetzesreligion 9
2. Der Offenbarer des Vaters 10
II. Die Sendung Christi als die abschließende Gottestat 11
1. Der Bringer der Königsherrschaft Gottes 11
2. Der Sohn, dem alles vom Vater übergeben worden ist . . 13
3. Der Sterbende, Auferstandene und Wiederkommende 15
Vierter Teil. Entfaltung des primären Zeugnisses über Christus in einzelne Glaubenswahrheiten 18
Einleitung 18
I. Der Glaube an Gott 20
A. Grundlegung 20
B. Die Bedeutung der Gottesbeweise 25
C. Die Offenbarung Gottes in Christus 28
D. Der Glaube an die Weltschöpfung, Welterhaltung und Vorsehung 34
E. Wunder und Gebetserhörung 38
II. Die Sünde, von der Erlösung aus gesehen 42
A. Das Wesen der Sünde 42
B. Die Unerklärlichkeit der Sünde 43
C. Das Subjekt der Sünde oder die Sünde als Verführung des Satans und als menschlicher Akt, als Erbsünde und als wirkliche Sünde 50
D. Sünde und Übel 55
III. Die Lösung der Sündennot 58
Einleitung 58
A. Das Wesen Christi, wie es sich unter dem Eindruck seines Heilswerks im Glauben erschließt 60
B. Die Bedeutung des Werkes Christi, wie sie uns in der Aneignung desselben im Glauben an seine Person aufgeht . . 71
IV. Das neue Leben, dessen wir auf Grund der Versöhnung warten (Eschatologie) 85

Dritter Abschnitt.

Der Inhalt des christlichen Glaubens (darstellender Teil).

Erster Teil.

Methode und Einteilung der darstellenden Dogmatik.

1. Die **systematische Darstellung des christlichen Glaubensinhalts** ist sowohl auf dem Boden der griechischen Kirche (Origenes, *περὶ ἀρχῶν* c. 230; Johannes Damascenus, *πηγὴ γνώσεως*, dritter Teil: *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, c. 750) als auf mittelalterlich-lateinischem Boden (Abaelard, Theologia, Hugo von St. Victor, De Sacramentis, c. 1140) **ursprünglich dadurch entstanden,** daß das durch die trinitarischen und christologischen Sätze der ökumenischen Symbole in seiner Richtung bestimmte systematische Denken eine Verbindung einging mit der im kanonischen Schriftenkomplex chronologisch dargestellten Reihe von irdisch-überirdischen Ereignissen.

Auch die Neubegründung der systematischen Theologie in der Reformationszeit durch Melanchthons loci von 1521 ging aus dem Bedürfnis hervor, systematische Richtlinien für die Lektüre der biblischen Bücher zu geben (loci, ad quos veluti divertendum est erranti per divina volumina, Loci communes, epistola dedicatoria).

2. Damit hängt es zusammen, daß in der **Geschichte der Dogmatik** von Anfang an **zwei heterogene Methoden** miteinander gerungen haben.

a) Die **deskriptive** Methode der Geschichte und beschreibenden Naturwissenschaft. Diese geht von der Voraussetzung aus, daß dem erkennenden Subjekt eine Mannigfaltigkeit von empirisch gegebenen

Gegenständen der Gegenwart und Vergangenheit gegenübersteht, die Objekte seiner uninteressierten Beobachtung und Erforschung sein können.

b) **Die systematische Methode** der auf Denknotwendigkeit beruhenden Wissenschaften (z. B. Logik und Mathematik). Diese setzt voraus, daß es außer den Gegenständen empirischer Beobachtung und Erforschung noch andere Erkenntnisse gibt, die unabhängig von aller Erfahrung, also a priori gegeben sind und aus denen sich auf deduktivem Wege allgemeingültige und denknotwendige Sätze ableiten lassen.

3. Bei dem Versuch, den christlichen Glaubensbesitz lehrhaft darzustellen, war aber von Anfang an das Gefühl vorhanden, daß weder die Deskription noch die systematische Methode noch eine Kombination von beiden der Eigenart des Gegenstandes gerecht wird, um den es sich hier handelt. In der Geschichte der Dogmatik finden wir darum immer neue Ansätze zur Schaffung einer **spezifisch dogmatischen Methode** und Stoffanordnung, die von der Methode der induktiven und der deduktiven Wissenschaften grundsätzlich abweicht.

a) Sowohl in der mittelalterlichen **Scholastik** wie in der **altprotestantischen Dogmatik** tritt die Tendenz hervor, Gott, Christus und den Heilsweg nicht mehr nach der deskriptiven Methode zu behandeln und als Gegenstände der uninteressierten Erkenntnis darzustellen, die unabhängig voneinander beschrieben werden können, sondern sie unter einem einheitlichen, spezifisch religiösen Gesichtspunkt zusammenzufassen.

Im Beginn der Scholastik sucht Alexander Halesius die Auffassung des primum verum ut bonum (Ineinssetzung von Wahrheits- und Werturteil) zum methodischen Ausgangspunkt der Dogmatik zu machen und die Glaubenssätze teils als Antezedentien, teils als Konsequenzen aus diesem höchsten Verhältnis abzuleiten.

In der altprotestantischen Dogmatik tritt besonders auf reformiertem Boden die „analytische Methode" (vgl. Calixt, Epitome theologiae 1619) auf, welche den homo, qua est imago Dei in illo instauranda, als Finalthema einer nach Art der Medizin analytisch aus dem praktischen Ziel abgeleiteten Dogmatik aufstellt.

Beidemal kommt es aber nur zu einer vorübergehenden Umlagerung des als exklusive Mannigfaltigkeit behandelten Materials.

b) Die **ursprüngliche Konzeption Luthers** enthält zwar den prinzipiellen Ansatz zur Aufhebung der deskriptiven und exklusiven Behandlung der dogmatischen Gegenstände. Gott und Heilsglaube, Gott und Christus, Christi Wesen und Christi Heilswert (hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, loci communes ed. Kolde S. 63), der Gesetzescharakter und der Evangeliumscharakter des ganzen Schriftinhalts (opus alienum Dei, opus proprium Dei) treten in ein inklusives, unlösbares Spannungsverhältnis, das eine gesonderte Behandlung unmöglich macht.

Aber schon in den späteren Ausgaben von Melanchthons loci kehrt mit der isolierten Voranstellung der 1521 weggelassenen Abschnitte de Deo, de filio, de spiritu sancto, de creatione die naturgeschichtliche Anordnung des Mittelalters wenigstens den Grundzügen nach wieder.

c) Erst **Schleiermacher** hat diese Anordnung und Methode aus dem Verständnis der eigenartigen Grundbeziehung zwischen den Gegenständen der Dogmatik heraus umzugestalten gesucht. Er baut das dogmatische System nicht auf die überkommene historische Anordnung, sondern auf das unlösliche Verhältnis zwischen den Aussagen über das fromme Selbstbewußtsein, über Gott und über die Welt auf, indem er dieses Verhältnis nach drei Seiten hin entfaltet:

1. so, wie es in abstracto, abgesehen von dem durch die Sünde geschaffenen Gegensatz, an und für sich ist;

2. so, wie es durch den Gegensatz negativ bestimmt wird (Sündenlehre);

3. so, wie es durch den Gegensatz positiv bestimmt wird (Lehre von der Gnade, von Christus und von der Kirche).

Auch hier bleibt trotz der Zusammenschau von Gott, Welt und Seele die wenigstens in abstracto angenommene Loslösung des Gottesbewußtseins und des Sündenbewußtseins von der Erlösung durch Christus ein unüberwundener Überrest der deskriptiven Methode.

d) Unter Schleiermachers Einfluß hat sich **im 19. Jahrhundert** sowohl bei den spekulativen (Biedermann) als bei den von A. Ritschl beeinflußten Dogmatikern (z. B. Kaftan), am deutlichsten aber bei der Erlanger Schule (Frank, Ihmels) und dem systematischen Biblizismus (Kähler) im Gegensatz zur synthetischen

oder lokalen Methode (Einzelabhandlungen über die loci communes) die analytische Methode durchgesetzt, welche alle dogmatischen Aussagen aus einem einheitlichen Datum analytisch abzuleiten sucht.

Allein diese moderne Anwendung der analytischen Methode geht sowohl in ihrer theozentrischen Gestalt (Ableitung des Schöpfungs- und Erlösungsprozesses aus der Erkenntnis des Wesens Gottes) als in der soteriologischen Form (Ableitung der Aussagen über den Urheber und das Objekt, den Vermittler und das Ziel der Heilsveranstaltung aus dem Faktum der Wiedergeburt [Frank], dem Bewußtsein des Gerechtfertigten [Kähler], den in der Rechtfertigung enthaltenen religiösen Werturteilen [A. Ritschl]), obwohl sie in der systematischen Zusammenschau von Gottesglauben, Christuserkenntnis und Sündenbewußtsein Schleiermacher überbietet, im Verständnis der eigenartigen Beziehung zwischen den drei dogmatischen Grundfaktoren (Gott, Ich, Welt) wieder hinter die methodische Einsicht Schleiermachers zurück, daß das gegenseitige Verhältnis dieser letzten Data des Glaubensinhalts der neutralen, exklusiven Behandlung der deskriptiven Wissenschaft nicht unterliegen kann, sondern von vornherein methodisch von derselben ausgenommen werden muß.

Das naturgeschichtliche Schema des Schlusses aus einem Erkenntnisobjekt (Wesen Gottes, Heilsgeschichte, wiedergeborener oder gerechtfertigter Mensch) auf seine von ihm geschiedenen Ursachen bzw. Folgeerscheinungen (vgl. Franks Vergleichung mit der Spektralanalyse) wird darum trotz beständiger Durchbrechung bei der Behandlung der Einzelfragen im Prinzip nicht überwunden.

4. Das **Ziel, auf das die Geschichte der Dogmatik hindrängt,** ist also die völlige Überwindung sowohl der empirisch beschreibenden wie der a priori deduzierenden Behandlung durch eine **Methode, die aus der Eigenart des Glaubens selbst erwächst.** Der Glaube ist, wie sich im ersten Teil gezeigt hat, die Gewißheit um die ewige Bedeutung einer Lebensrichtung, genauer: eines Richtung gebenden Tatbestands, der empirisch gesehen nur als eine Möglichkeit unter vielen andern Möglichkeiten erscheint. Diese Gewißheit um den unsichtbaren Akzent der Ewigkeit, der auf einer empirischen Erscheinung liegt, kann weder durch reines Denken, also auf Grund aprioriischer Denknotwendigkeit, noch durch empirische Forschung, also auf Grund von Erfahrungstatsachen, erreicht werden. Sie läßt sich weder durch einen Willensakt noch durch ein seelisches Erlebnis gewinnen. Denn

jeder Gewißheitseindruck, der durch Denken und Wollen, durch Beobachtung und Erlebnis zustandekommt, ist ein Bewußtseinsinhalt. Jeder Bewußtseinsinhalt nimmt aber an der zeitlichen Form aller Bewußtseinsinhalte teil. Diese zeitliche Form besteht in einem von Augenblick zu Augenblick fortschreitenden perspektivischen Bilde, dessen Mitte das Jetzt bildet. Jeder Inhalt, der sich im Jetzt befindet, also unmittelbare Gegenwart ist, wird sofort hinterher Vergangenheit. Damit ist er aber aus der Unmittelbarkeit herausgetreten und gegenständlich geworden. Er erscheint als Gegenstand unter Gegenständen, als Glied einer unendlichen Reihe, als eine Möglichkeit unter vielen andern Möglichkeiten. Sein Absolutheitsanspruch wird also relativiert und durch die skeptische Reflexion zersetzt. Die Eigenart des Glaubens besteht nun darin, daß die Gewißheit um die ewige Bedeutung einer zeitlichen Erscheinung, die uns im Glauben zuteil wird, durch den Relativierungsprozeß, dem alle Bewußseinsinhalte unterliegen, nicht berührt und erschüttert wird. Das ist nur dadurch möglich, daß diese Gewißheit aus einer Quelle stammt, die unabhängig ist von der aprioriſchen wie von der empirischen Forschungsmethode, von unseren Willensentscheidungen und von unseren seelischen Erlebnissen. Entweder ist Glaubensgewißheit überhaupt undenkbar, wir müssen schon ihre bloße Möglichkeit in Abrede stellen. Oder wir müssen annehmen, daß uns etwas zuteil werden kann, das weder auf empirischem noch auf aprioriſchem Wege zustandekommt, etwas, das wir nur ausdrücken können, wenn wir ganz neue Kategorien einführen. Wir müssen also damit rechnen, daß jenseits unserer ganzen zeitlichen Bewußtseinswelt ein **ewiges Du** steht, das uns auf eine außerhalb aller übrigen Kategorien stehende Weise Gewißheit davon gibt, daß es da ist, daß es zu uns redet und daß es Anspruch auf unser Leben macht.

Diese Annahme können wir aber nur machen, wenn uns dieser Empfang aus einer anderen Dimension zuteil geworden ist, wenn Gott wirklich zu uns gesprochen hat. In jedem andern Fall müssen wir schon die Voraussetzung der christlichen Glaubenslehre als unmöglich ablehnen. Vom Standpunkt des abstrakten logisch-mathematischen Denkens wie vom Standpunkt der reinen Erfahrungswissenschaft müssen die Sätze der Glaubenslehre als willkürliche Aussagen erscheinen, da sie weder a priori notwendig noch kausal notwendig sind. Sie werden in ihrer höheren Notwendigkeit nur von dem verstanden, der selbst vom Gefühl der

Willkürlichkeit seines Handelns befreit ist und sich von einer fundamentalen Ursetzung getragen weiß. Nur wer in seinem eigenen Leben den Anschluß an die höhere Notwendigkeit gefunden hat, die dem Weltganzen seine letzte Bestimmung gibt, dem geht der Blick für den organischen Zusammenhang aller Ursetzungen auf. Der Sinn des Weltganzen, der uns in dieser Haltung aufgeht, muß eine unzerlegbare, organische Einheit sein, die in den verschiedenen Glaubensaussagen nur nach verschiedenen Seiten entfaltet wird. Der Inhalt, um den es sich hier handelt, läßt sich also überhaupt nicht in Teile zerlegen. Er ist an jeder Stelle der Darstellung ganz da.

5. Die **Anordnung des Stoffs** kann unter diesen Umständen weder eine synthetische, von einem Element zum andern fortschreitende, noch eine analytische, vom Ziel auf die Mittel und letzten Ursachen zurückgehende sein.

Sie muß vielmehr immer von dem Ganzen ausgehen, das alle Beziehungen immanent in sich trägt, und ist nur durch den diskursiven Charakter aller schriftlichen und mündlichen Darstellung genötigt, dieses Ganze hinterher in Teile auseinanderzulegen, deren jeder das Ganze und alle anderen Teilelemente in sich schließt.

Zweiter Teil.

Der geschichtliche Ausgangspunkt der christlichen Glaubensaussagen.

1. Die christliche Glaubenslehre beruht darauf, daß Menschen ohne ihr Zutun die Gewißheit zuteil geworden ist, daß durch einen ganz bestimmten Zusammenhang geschichtlicher Ereignisse Gott zu uns spricht, daß diese Ereignisse also ewige Bedeutung für uns haben und richtunggebend für unser Leben sind. Damit ist aber von vornherein eine bestimmte Stellung zur Geschichte überhaupt gegeben. Die Geschichte als ein unerbittlich in einer Richtung vorwärtsschreitendes Geschehen, in welchem nichts mehr rückgängig zu machen ist, ist vom christlichen Standpunkt aus betrachtet nicht bloß, wie es vom idealistischen und vom indischen Standpunkt aus erscheint, ein vergängliches Gleichnis für eine ewige Wahrheit, die unabhängig von der Geschichte a priori feststeht. Sie ist nicht bloß ein vorübergehender Aufenthaltsort von unsterblichen Geistern, die in einer überzeitlichen Welt zu Hause sind. Die **Geschichte ist vielmehr der Mutterboden, in dem wir mit unserer äußeren und inneren Existenz wurzeln** und aus dem wir darum unsern ganzen inneren Besitz empfangen.

2. Die Frage kann also nur die sein, wo im Gesamtbereich des Weltgeschehens die zentrale Erscheinung liegt, die uns den tiefsten Sinn des Ganzen erschließt und wie von diesem Mittelpunkt aus das Ganze zu verstehen ist. Diese Frage läßt sich aber nicht dadurch lösen, daß wir vom Standpunkt eines neutralen Beobachters aus eine möglichst umfassende Übersicht über das Gesamtgeschehen zu gewinnen suchen. Eine solche neutrale Überschau könnte ja nur feststellen, welche Wertzentren im Lauf der Geschichte auftraten, und wie groß die Anziehungskraft war, die sie ausgeübt haben. Der wirkliche Wert einer geschichtlichen Erscheinung ist aber ganz unabhängig davon, ob sie in der bisherigen Geschichte einen größeren

oder geringeren Einfluß gehabt hat. Ebensowenig können wir den Sinn der Weltgeschichte dadurch erschließen, daß wir einen Wertmaßstab an sie heranbringen, der uns unabhängig von aller Erfahrung a priori feststände. Denn einen solchen Maßstab besitzen wir nicht (s. 1. Teil S. 8 f.). Wenn wir ihn besäßen, wären wir ja nicht auf einen Empfang aus der Geschichte angewiesen. **Das innere Verständnis der Geschichte kann uns also nur auf jene dritte Art geschenkt werden,** die sich sowohl vom aprioriſchen Denken wie von der empiriſchen Beobachtung unterscheidet, nämlich durch eine von Gott geschenkte pneumatische Gewißheit.

3. Der christliche Glaube beruht auf einem **prophetisch geschauten Gesamtbild der Menschengeschichte,** das sich im Prophetismus des A. T. vorbereitet und im N. T. immer deutlichere Gestalt gewinnt (vgl. z. B. Röm. 5_{12} ff., 11, Eph. 2_{20} ff., 4_{15} ff., 1. Petr. 2_4 ff., $_9$ f.). Die Menschengeschichte ist ein Kampf zwischen den Mächten des Todes, denen die von Gott losgelöste Welt rettungslos anheimfällt, und der gottgesetzten Lebensmacht, die von einem bestimmten Punkt ausgeht und sich immer weiter verbreitet. Der Lebensprozeß beginnt damit, daß ein Volk aus allen Völkern als priesterliches Gottesvolk ausgewählt wird. Der „Bund" Gottes mit diesem Volk ist aber nur der „Schatten" des Zukünftigen, die Anfangsstufe einer Offenbarungsgeschichte, die erst in Christus, in der Begründung des pneumatischen Israel der neutestamentlichen Gemeinde, zur Erfüllung kommt. Von diesem zentralen Ereignis aus gesehen erscheint die ganze Menschheitsgeschichte wie das langsame Wachstum eines weitverzweigten Baumes, dessen verschiedenartige Zweige organisch zusammenhängen, aus einer „heiligen Wurzel" heraus (Röm. 11), oder als das Aufgeführtwerden eines „pneumatischen Baus", zu dem die „lebendigen Steine" aus dem Rohmaterial der ganzen Völkerwelt zusammengetragen werden.

4. Die Darstellung des christlichen Glaubens muß darum von diesem Herzpunkt der Menschheitsgeschichte ausgehen, von dem aus sich der Sinn des Ganzen erschließt, von **Christus, wie ihn der Glaube der neutestamentlichen Gemeinde sieht.** Von ihm aus muß der Schlüssel zur Lösung aller Glaubensfragen gewonnen werden.

Dritter Teil.

Das Zeugnis der Urgemeinde von Christus als Quelle und Ausgangspunkt aller Glaubensaussagen.

Das Zeugnis der Urgemeinde von Christus läßt sich in einer doppelten Aussage zusammenfassen. Christus ist das abschließende Wort Gottes an uns. In ihm hat Gott, nachdem er auf mancherlei Weise zu den Vätern geredet hatte, zuletzt d. h. in abschließender Weise zu uns geredet (Hebr. 1_1f.). Die Sendung Christi ist aber auch die abschließende Gottestat. Durch sie ist der Kampf zur Entscheidung gekommen, der das Thema der Weltgeschichte bildet, der Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gott und Sünde, zwischen der Lebensform, zu der diese Welt bestimmt ist, und der Todesform, in der sie sich befindet.

In der Erscheinung Christi kommt darum der Widerstreit zum stärksten Ausdruck, der für unser Denken darin liegt, daß Gott überhaupt redet und handelt. Gott steht als der Deus absconditus jenseits aller Darstellungsform dieser zeitlichen Welt, und doch spricht er mit uns. Sein Wort „wird Fleisch". Er offenbart sich in zeitlicher Form. Gott steht als der allmächtige jenseits alles Kampfes und wirkt alles in allem; dennoch kämpft er. Es gibt also eine Gegenmacht, mit der er sich auseinandersetzt. Dies gilt es nun im einzelnen zu entfalten.

I. Christus als das abschließende Wort Gottes an uns.

1. Der Erfüller der Gesetzesreligion.

Jesus verhält sich zur alttestamentlichen Gesetzesreligion des Spätjudentums weder als Stifter einer neuen Religion, der mit der alten aufräumt, noch als religiöser Reformator, der eine Scheidung vornimmt und einen Teil der bisherigen Religion aufnimmt, um die übrigen Elemente als veraltet abzustoßen. Vielmehr

steht er im jüdischen Tempel als in seinem Vaterhaus (Lc. 2_{49}, Mc. $11_{15.16}$), als der intime Kenner und allein authentische Interpret des innersten Wesens der alttestamentlichen Offenbarung, durch den an den Tag kommt, was der letzte Sinn der jüdischen Gesetzesreligion ist. Dabei kommt der Widerstreit zutage, der in jedem Versuch liegt, Gottes Willen in Form von Gesetzen und Geboten auszusprechen.

a) Christus kommt als **Erfüller** des ganzen, buchstäblich verstandenen Gesetzes (Mt. 5_{17-19}, vgl. über die Frage der Echtheit dieser Stelle Heinrici, Bergpredigt II S. 97; J. Holtzmann, Lehrb. der Neut. Theol. I² S. 204 ff.). Er weist den fragenden Reichen auf den **Gesetzesweg** als den Weg zum ewigen Leben (Mc. 10_{19} pp.).

b) Aber Jesu Auslegung des Gesetzes bringt zum Bewußtsein, **daß der Wille Gottes in keinem Gebot wirklich ausgedrückt werden kann,** daß er vielmehr die ganze Form des Gesetzes sprengt. Jesus zeigt das am Gegensatz zwischen äußerer Reinheit und innerer Unreinheit (Mt. 23), am Widerstreit zwischen primärer Urordnung und sekundärer Abschwächung (Gen. 1_{27}, 2_{24} und Dtn. 24, nach Mc. 10_{2-12} pp.), zwischen Opfer- und Sabbatgeboten und Reinigkeitsvorschriften einerseits und prophetischer Entwertung des Kultus und Ritus andererseits (z. B. Mc. 2_{23-28}, Mc. 3_{1-6} pp.), der im A. T. hervortritt, und geht hinter die statutarisch gebrochene Ethik des Pentateuchs auf die absoluten Forderungen Gottes zurück, die nur in einer ganz neuen Weltordnung erfüllt werden können.

Er kommt darum als Freund der von den Gesetzesfrommen gemiedenen, ohne Gesetz lebenden Volksklasse und bringt diesen äußerlich und innerlich Armen **unabhängig von allen belastenden Gesetzesforderungen** (φορτία Mt. 23_4) die frohe Botschaft vom Kommen Gottes (Lc. 4_{18} f.).

2. Der Offenbarer des Vaters.

Jesus offenbart durch Wort und Werk die suchende Liebe des Vaters (Lc. 15), die hinter dem Zorngericht steht, das über die Welt geht. Aber auch hier tritt die eigentümliche Spannung hervor, die im Wesen der Offenbarung liegt.

a) Jesus zeugt vom Vater, der **in bedingungsloser Güte** seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute (Mt. 5_{45}). Es gilt mit Kindersinn, mit Lebensfreude, mit der Sorglosigkeit der Blumen und

Vögel im Sonnenschein seiner sorgenden Liebe zu leben (Mt. 6_{25} ff., Gegensatz zur Askese des Täufers Mt. $11_{18.19}$, Lc. $7_{33.34}$ φάγος καὶ οἰνοπότης). Jesus tut Gottes eigenstes Werk, wenn er ohne Rücksicht auf Würdigkeit und Unwürdigkeit alle Kranken und Elenden sucht, um zu heilen und zu retten.

b) Aber gerade die zeitliche Form, in der Christus Gottes tiefstes Wesen offenbart, ist zugleich eine Verhüllung. Nur den „Erwählten", deren Namen im Himmel geschrieben sind (Lc. 10_{20}, 18_{7}, Mc. $13_{20.22.27}$), nur denen, „welchen es gegeben ist", erschließt sich „das Geheimnis des Gottesreichs". An den andern vollzieht sich durch das Wort Jesu ein Gericht. Mit sehenden Augen sehen sie nicht, und mit hörenden Ohren hören sie nicht (Mc. 4_{10} ff.).

II. Die Sendung Christi als die abschließende Gottestat.

1. Der Bringer der Königsherrschaft Gottes.

Christus bringt in göttlicher Vollmacht den **Kampf zwischen Licht und Finsternis zur Entscheidung** und macht dadurch das Kommen einer neuen Weltform möglich. Aber gerade hier kommt der Widerstreit zum stärksten Ausdruck, der darin liegt, daß Gott überhaupt handelt und in einen Kampf eintritt. Gott ist die über zeitliches und ewiges Leben letztentscheidende Macht, die alle, auch die kleinsten Ereignisse (Fallen von Sperlingen usw. Mt. 10_{29} ff.) in der Gewalt hat und darum allein zu fürchten ist (Mt. 10_{28}). Dennoch steht die Gottesherrschaft noch mit dem dämonisch organisierten Satansreich im Kampf (Mc. 3_{20} ff., Mt. 12_{28}).

Dieser Widerstreit kommt in den Evangelien teils in Form einer gewaltigen, ungelösten Spannung zum Ausdruck, teils in einem heiligen Kompromiß, der in mancherlei Gleichnissen zur Darstellung kommt.

a) Die wichtigsten Formen, in denen sich die ungelöste **Spannung** entlädt, sind folgende:

α) **Zeitlich** betrachtet ist die Königsherrschaft Gottes ganz **Zukunft**, die Verhältnisse des jetzigen Äon übernatürlich aufhebendes Wunder, Gegenstand der prophetischen Ankündigung (Mc. 1_{15}) im Sinne der Apokalyptik.

Andererseits ist es aber in der Austreibung der Dämonen (Mt. 12_{28}), in der souveränen Schenkung der Sündenvergebung, der

spezifischen Gabe der messianischen Zeit, an einzelne (Mc. 2_3 pp., Lc. 7_{48}), in der messianischen Hochzeitsfreude der Jüngerschaft (Mc. 2_{19}, Lc. 10_{23} f.) und ihren Siegen über das Satansreich (Lc. 10_{17} ff.) bereits im Begriff, **gegenwärtig** hereinzubrechen (Lc. 17_{20}ff. muß wegen der umstrittenen Auslegung des ἐντὸς ὑμῶν außer Betracht bleiben); und seine Schätze sind als im Sinne der Apokalyptik schon jetzt in der transzendenten Sphäre hinterlegte gegenwärtiger Glaubensbesitz (Mt. 5_{12}, 6_{19} ff.).

β) **Örtlich** betrachtet ist das Gottesreich einerseits **politisch-national.** Jesus tritt in Galiläa auf mit der Ankündigung des von den Juden erwarteten, zuletzt vom Täufer prophezeiten messianischen Reiches, ohne diesen Begriff zu modifizieren (Mc. 1_{15}). Bei der παλιγγενεσία wird unter der Herrschaft des Messias und seiner zwölf Richter das Zwölfstämmereich erneuert (Mt. 19_{28}); daher ergeht die Verkündigung Jesu und der zwölf fliegenden Boten zunächst an die jüdische Nation (Mt. $10_{5.6.23}$, 15_{24}).

Aber auch hier deckt Jesus nicht durch eine Reform oder Verdrängung des alten Begriffs durch einen neuen, sondern in der Vollmacht der **authentischen Kenntnis** des ureigenen Wesens des **politisch-nationalen Ideals** der altisraelitischen **Theokratie** den inneren Widerstreit auf, in den man sich bei der revolutionären Verfolgung dieses Ideals befindet (Mc. 12_{13-17}, die Revolutionäre haben sich schon widersprochen, indem sie Kaisermünzen in die Hand nahmen), und zieht durch sein Verhalten gegenüber dem Centurio (Mt. 8_{5-13}) und der Syrophönizierin (Mt. 15_{2-28}) praktisch die Konsequenz, daß Israel, wenn es Gottesvolk ist, sich zum universalen Weltvolk ausweiten muß, indem (wie einst die Niniviten, die Königin von Saba, Naëman und die Witwe von Sarepta Mt. $12_{41.42}$, Lc. 4_{25-27}) die von allen Weltgegenden herzudrängenden Heiden das verscherzte Erbe der „Söhne des Reichs" einnehmen (Mt. 8_{11}, Lc. 13_{29}).

γ) Dem Widerstreit zwischen nationaler Schranke und kosmischer Weite, Zukunft und Gegenwart der Gottesherrschaft entspricht im Selbstbewußtsein Jesu die Spannung zwischen **Lehramt, Prophetentum** und **Messiaswürde.**

Als **Lehrer** auftretend zerbricht er doch durch Ausschaltung der Traditionsmethode (Mc. 1_{22} ὡς ἐξουσίαν ἔχων) die Schranke des Rabbinats und wird Prophet des kommenden Gottesreichs Mc. 6_{4-15}, 8_{28} pp.).

Da aber das als Zukunft Prophezeite andererseits eben hereinbrechende Gegenwart ist, so bleibt dem, der sich als Brecher der dämonischen Waffen des „Starken" fühlt Mc. 3_{20} ff.), nur übrig, sich als **Bräutigam** des messianischen Hochzeitstags anzusehen (Mc. 2_{19}), der die alten Schläuche zerreißt (Mc. 2_{22}), mit Feuer tauft und seine kleinsten Jünger in eine über den größten Propheten und Menschen erhabene Sphäre hinaushebt. Mehr als Jona und Salomo (Mt. $12_{41.42}$), als Sohn und Herr Davids zugleich (Mc. 12_{35-37}), hält er seinen **messianischen** Einzug in Jerusalem (Mc. 11_1 ff.).

b) Neben diesen mannigfachen Ausdrucksformen der die Reichserwartung Jesu beherrschenden Spannung finden sich in den Evangelien Gesamtbilder des Weltlaufs, die einen **Ausgleich zwischen den widerstreitenden Elementen** darstellen, bei dessen Formulierung vielleicht die älteste Gemeindetheologie mitgewirkt hat.

α) In dem Gleichnis vom Unkraut im Acker und vom Fischnetz (Mt. $13_{24-30.\ 36-43.\ 47-60.}$ vgl. das Fehlen des Unkrauts in der Parallele Mc. 4_{26} ff.) wird die Spannung zwischen absoluter Gottesherrschaft und Satansreich, Gegenwart und Zukunft, örtlicher Schranke und Weltweite, Gabe und lohnender Aufgabe in die Vorstellung eines **geordneten Weltstaats** aufgelöst, dessen Regent innerhalb seines Herrschaftsbereichs die widerstrebenden Elemente neben den guten bis zu einem gewissen Zeitpunkt zur freien Entfaltung kommen läßt, um dann eine Belohnung der einen und Bestrafung der andern vorzunehmen.

β) Damit tritt an die Stelle des ungelösten Konflikts zwischen den jetzigen Weltverhältnissen und der unmittelbar erwarteten, alle sozialen Verhältnisse umwandelnden Gottesherrschaft die Konstituierung des irdischen Gottesreichs in der vor dem Endgericht liegenden Periode als einer sozial organisierten *ἐκκλησία*, deren menschliches Zusammenleben in den gegenwärtigen Weltverhältnissen bestimmte Ordnungen nötig macht (Mt. 18_{15} ff., 16_{18} ff.).

2. Der Sohn, dem alles vom Vater übergeben worden ist.

Der höchste Ausdruck für die Vollmacht, mit der Jesus handelt, liegt darin, daß er sich als den Sohn weiß, der allein den Vater wirklich kennt und dem der Vater den höchsten Auftrag gegeben hat.

a) Jesus steht Gott gegenüber in der absoluten **Demut**, die jedes Wertprädikat von sich ablehnt, um alle Anerkennung und Hingabe allein auf Gott zu lenken (Mc. $10_{17.18}$ pp.). Er unterwirft den eigenen Willen rückhaltlos dem göttlichen als der Macht, die allein alles in der Gewalt hat (Mc. 14_{32} ff. pp.), tritt von Anfang an voll und ganz in die Bußbewegung seines Volkes hinein (Mc. 1_9 ff.) und betet mit den Jüngern das Gebet, das alle Gabe, Hilfe und Leitung allein von Gott erwartet (Mt. 6_9 ff.), vgl. das ganze Gebetsbedürfnis und Gebetsleben Jesu. Aber gerade in der Stellung der absoluten Demut gegen Gott hört er die Gottesstimme: Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe (Taufe Mc. 1_7 und Verklärung 9_7), tritt in die **göttliche Vollmacht** ein, indem er in souveränen Imperativen auffordert, ihm nachzufolgen Mt. 8_{22}), die Teuersten und Nächststehenden um seinetwillen zu hassen, um seinetwillen das Leben zu verlieren Mt. $10_{37.38.39}$, Mc. 8_{35}), widrigenfalls man seiner nicht wert sei. Als der *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* ruft er alle Beladenen zu sich, um ihnen den ganzen Reichtum der göttlichen Erquickung auszuteilen (Mt. 11_{28} ff.). In der völligen Beugung unter den unnahbar Erhabenen (*πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς* Mt. 11_{25}) weiß er sich als den Einzigartigen, der den ganzen Besitz Gottes in seiner Hand hält, ohne den niemand den Zugang dazu findet, und der ihn in göttlicher Vollmacht austeilen kann, wem er will. Diese göttliche Vollmacht des absolut Demütigen spiegelt sich in der eigentümlichen Modifikation der apokalyptischen Vorstellung des **Endgerichts.** Jesus nimmt die in Gottes Hand liegende Entscheidung über ewiges Leben und ewigen Tod (Mt. 10_{27}) für sich in Anspruch (Mt. 7_{22} ff.). Aber das Kriterium, nach dem er richtet, ist gerade nicht die Anerkennung seiner Person, sofern sie von Gott unterschieden wird (Herr, Herr sagen, in seinem Namen prophezeien und Krafttaten tun Mt. 7_{22} f.), sondern das Tun des Vaterwillens (V. 21), bei dem die bewußte Absicht, Jesu Anerkennung beim Gericht zu erlangen, gerade fehlt (Mt. 25_{37} ff.). Jesu Person steht in ihrer Identität mit dem Willen Gottes als das unsichtbare Ich hinter der Erscheinungswelt und ist das verhüllte Objekt aller Taten, die nach Gottes Willen an den Elendesten und Hilfsbedürftigsten geschehen (ib.).

b) Die Spannung, die in diesem **einzigartigen Verhältnis** liegt, kommt offenbar nur dann rein zum Ausdruck, wenn der Gegensatz zwischen absoluter Demut gegen Gott und absoluter

göttlicher Vollmacht durch **keine Kompromißvorstellung** ausgeglichen wird, weder durch die antike Vorstellung eines Halbgottes oder mythologischen Mittelwesens zwischen Gott und den Menschen, noch durch die moderne Vorstellung eines religiösen Heros oder Genius, der sich in ekstatischem Flug über die menschliche Sphäre erhebt und andere mit sich fortreißt.

Beide Kompromißvorstellungen verkennen, wie unter dem Eindruck der Stellung Jesu zu Gott unmittelbar deutlich wird, daß Gott in jeder Hinsicht unendlich ist, und jenseits der ganzen zeitlichen Weltform steht, daß es also zwischen seinem schrankenlosen, unentrinnbaren Sein und dem, was Endlichkeit oder Welt genannt wird, keine Zwischensphäre, keine Übergangsstufe, keinen graduellen Annäherungszustand geben kann, daß es vielmehr ihm gegenüber nur die Alternative zwischen absoluter Einheit mit ihm und absoluter Beugung unter ihn gibt.

3. Der Sterbende, Auferstandene und Wiederkommende.

Der Bräutigam des messianischen Freudentags ahnt von Anfang an, daß er von den Hochzeitleuten gewaltsam weggerissen werden wird (Mc. 2_{19} ff.). Das Feuer auf Erden kann nicht entzündet werden, ohne daß er mit einer Taufe getauft wird, deren Vollendung sein ganzes Leben zu einem langen **Todesweg** macht (Lc. 12_{50}). Er, der als das wundermächtige Organ der alles Leidende und Sterbende neubelebenden Allgüte des Vaters durch das Land ging, beugt sich in heißem Ringen unter den unabänderlichen Todeswillen dieses Vaters (Mc. 14_{32} ff.).

Auch hier steht in der synoptischen Darstellung der mannigfaltige Ausdruck der Spannung neben dem Ansatz zum harmonisierenden Ausgleich.

a) Die unendliche **Spannung**, die im Tode des Gottessohnes liegt, nimmt eine Reihe verschiedenartiger Formen an.

α) In der Aussprache mit den Jüngern tritt das Bekenntnis, der Messias im jüdischen Vollsinn des Wortes zu sein, unmittelbar neben die Leidens- und Todesweissagung für sich und die Genossen des mit ihm anbrechenden messianischen Reichs (Mc. 8_{27} ff.). Neben der Aussage vom Verlust des Lebens (V. 35) steht unvermittelt die Ankündigung, daß er als der Danielsche Menschensohn in den Wolken des Himmels wiederkommen wird (V. 38).

Die Ungelöstheit dieser Dissonanz, die ihm seine vertrautesten Jünger völlig entfremdet und zu satanischen Versuchern für ihn macht, die ihn von Gottes Willen abbringen wollen (V. 33), hält Jesus auf seinem ganzen Todesweg in völliger Vereinsamung fest, ohne den Bann derselben durch Erklärung ihrer geheimnisvollen Notwendigkeit *(δεῖ)* aus der (wohl der zeitgenössischen jüdischen Theologie fremden) alttestamentlichen Vorstellung des leidenden Messias zu lösen oder durch den Hinweis auf die empirische Tatsache der Todfeindschaft der pharisäischen, sadduzäischen und herodianischen Partei (der er sich ja hätte entziehen können) zu mildern.

β) Daß der Tod dessen, der in göttlicher Vollmacht kommt, den Anbruch der Gottesherrschaft und damit die Befreiung aus allen Fesseln bedeutet, dieses dem bisherigen Denken unbegreifliche Paradoxon, wird in einem doppelten Bilde ausgedrückt.

Die göttliche Herrschaft des Menschensohnes besteht gerade darin, daß er in völliger Hingabe dient, und der absolute Dienst ist die stellvertretende Hingabe des Lebens zur Loskaufung der andern aus der Sklaverei (Mc. 10_{45}).

Der Wein, der bei der Vorfeier des messianischen Siegesmahls getrunken wird, stellt zugleich das im Tod des Messias vergossene Blut dar, das zu dem im A. T. vorgebildeten Bundesschluß zwischen Gott und Gottesvolk notwendig ist (vgl. über das historische Problem des Abendmahls die zusammenfassende Übersicht bei H. Holtzmann, Neut. Theol. I² S. 364 ff.).

γ) Daß der Tod des Messias verschlungen ist in den Sieg, zeigt sich darin, daß Christus den nach seinem Tode versprengten Jüngern in der Herrlichkeitsgestalt der neuen Welt erscheint. Aber in dieser gewaltigsten Gottestat zeigt sich die Spannung am deutlichsten, die im Handeln Gottes enthalten ist. Die Erscheinung des Auferstandenen wird einerseits nur solchen zuteil, die als Jünger auf seinem Todeswege in seiner Nachfolge gestanden haben (bei Paulus tritt an die Stelle der Jüngerschaft das Nacherleben seines Todes), hat also eben gerade nicht den Charakter einer Rehabilitation des Gekreuzten, welche die außerhalb der Jüngerschaft stehende Welt zur Anerkennung seines Sieges über den Tod zwingen könnte (das wäre Vorwegnahme der Parusie). Andererseits bekundet sich aber der lebendige Herr in diesen Erscheinungen den Seinigen nicht als ein nur ihnen geltendes Glaubenserlebnis, das mit andern individuellen Glaubensstärkungen auf eine Linie gestellt werden könnte,

sondern als der auf den Glauben aller Anspruch machende Weltheiland, der sie aussendet, um — darin liegt die ungeheure Spannung — die Botschaft von der Auferstehung, die er nur ihnen als unausweichliche Gewißheit auf die Seele gelegt hat, in einem mit dem Tode zu besiegelnden persönlichen Zeugenleben bis ans Ende der Erde zu tragen (Mt. 28_{16} ff.).

b) Auch hier macht sich möglicherweise schon in der synoptischen Darstellung, aber ganz deutlich in den apokryphen Evangelien der späteren Zeit, sowohl in der Steigerung einzelner Wundererzählungen wie in der Redaktion der Auferstehungsberichte (im Unterschied von der älteren paulinischen Darstellung, 1. Kor. 15_4 ff.) die Tendenz geltend, die herbe **Dissonanz (*σκάνδαλον*) zu mildern,** die in der Weltherrschaft des vor den Augen der Welt aufs schmachvollste Unterlegenen liegt. Diese Milderung liegt in dem Versuch, das den Jüngern zuteil gewordene Ereignis in ein *σημεῖον* im Sinn der von Paulus bekämpften jüdischen Zeichenforderung (1. Kor. 1_{22}), in eine Ehrenrettung des Geschändeten vor der Welt, eine Demonstration seiner göttlichen Vollmacht vor den Ungläubigen (den Juden, die sich für das leere Grab eine Erklärung zurechtmachen müssen, und den heidnischen Grabeswächtern) zu verwandeln.

Vierter Teil.

Entfaltung des primären Zeugnisses über Christus in einzelne Glaubenswahrheiten.

Einleitung.

Aus dem Zeugnis der Urgemeinde ergibt sich die Aufgabe der christlichen Glaubenslehre. Die Sendung Christi ist darzustellen als das abschließende Gotteswort und die abschließende Gottestat, durch die die gefallene Welt mit Gott versöhnt und die Möglichkeit einer neuen Weltgestalt geschaffen ist. Das Thema der Dogmatik ist also reformatorisch ausgedrückt: das **Evangelium für die geängsteten Gewissen**, die Botschaft: „Er ist der Friede"; „in ihm ist die Vergebung"; wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit.

Nur infolge der Unvollkommenheit der diskursiven Darstellung ist es notwendig, diesen Inhalt, in welchem jedes Element das Ganze und alle andern Teilelemente in sich trägt, in **Teile** zu entfalten.

Dabei ergibt sich aus dem Inhalt selbst, daß das Einteilungsprinzip weder das naturwissenschaftliche Verhältnis zwischen der Ursache eines Prozesses, dem Vollzug des Prozesses und dem Resultat des Prozesses sein darf, noch das historische Verhältnis zwischen dem vor dem Konflikt liegenden Urzustand, der Schürzung des Knotens und der Lösung desselben.

Denn da der Konflikt, um den es sich hier handelt, das ganze Dasein der Welt und der Menschheit umfaßt, so ist es unmöglich, ihn an irgendeiner Stelle der Darstellung auszuschalten und etwa das Ansichsein der Weltursache oder einen reinen Urzustand abgesehen von dieser Not darzustellen.

Da ferner die Erlösung, die hier bezeugt wird, der ganzen Erfahrungswelt erst ihren Sinn gibt, so ist es ebenso unmöglich, von ihr an irgendeinem Punkt der Darstellung abzusehen und

etwa die Not selbst zu schildern, wie sie abgesehen von dieser Lösung ist.

So kommen wir zu folgender **Hauptteilung:**

I. Der Glaube an Gott, wie wir ihn als gefallene und durch Christus versöhnte Menschen haben (Dasein Gottes, Wesen Gottes, Schöpfung, Erhaltung, Vorsehung).

II. Unser Abfall von Gott, von der Erlösung aus gesehen (Lehre von der Sünde und dem Übel).

III. Unsere Erlösung durch Christus (Christologie, Heilsordnung, Kirche und Gnadenmittel).

IV. Das neue Dasein, dessen wir warten dürfen, da Gott sich mit uns versöhnt hat (die Lehre von den letzten Dingen).

I. Der Glaube an Gott.

A. Grundlegung.

Um zu verstehen, was wir meinen, wenn wir das Wort Gott aussprechen, dieses höchste Wort, dessen unsere menschliche Sprache fähig ist, müssen wir uns die Lage klar machen, in der wir als einsame Wesen inmitten der unendlichen Erfahrungswelt sind. Diese Lage läßt sich in folgenden Tatsachen zusammenfassen.

1. Die Erfahrungswelt ist gegeben als **perspektivisches Bild**, das um eine unsichtbare Mitte gruppiert ist (auf dem Gebiet des Erkennens der sehende Punkt, der unsichtbare Zuschauer der Erscheinungswelt, auf dem Gebiet des Handelns dasjenige Geschehen, mit dem ich mich selbst identifiziere, das ich also mit dem undefinierbaren Ausdruck Wille bezeichne, also das wollende Ich). Nur dadurch, daß Ein Inhalt die unsichtbare, nichtgegenständliche Mitte des Ganzen bildet, kann alles Übrige gegenständlich werden. Dieses perspektivische Bild befindet sich nun aber nicht in Ruhe, sondern in Bewegung. Jeder Inhalt, der die unsichtbare Mitte des Ganzen gebildet hat, so daß ich von ihm sagen konnte: „Ich bin in ihm, ich gehe in ihm auf", tritt hinterher aus dieser Mitte heraus und wird Gegenstand der Betrachtung. Damit wird er aber ein Glied in der unendlichen Reihe der übrigen Gegenstände, also eine Möglichkeit unter unendlich vielen Möglichkeiten. Alles, was in unser Bewußtsein tritt, unterliegt diesem **Gesetz der bewegten Perspektive**, auch die höchsten sittlichen Grundsätze und die logisch-mathematischen Gesetze. Sobald ich mich nicht mehr „in ihnen" befinde, d. h. in ihnen lebe und in ihnen denke, sondern sie mir objektiv gegenüberstelle, drängt sich notwendig der Gedanke auf: Es könnte auch eine der meinigen entgegengesetzte Moral und eine auf völlig andern Axiomen aufgebaute Logik und Mathematik geben. Solange mir also nur diese Welt der bewegten Perspektive gegeben ist, werde ich, wenn ich ehrlich gegen mich selber bin, zum radikalen Relativismus geführt, d. h. zu einer

geistigen Haltung, bei der alles, was den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und bleibende Bedeutung gemacht hatte, sofort hinterher wieder in Frage gestellt wird. Und doch kann ich in dieser relativistischen Drehkrankheit nicht zur Ruhe kommen, sondern trage das Bedürfnis in mir nach etwas Bleibendem, nach einem ewigen Ruhepunkt.

2. Nun finde ich mich aber noch in einer zweiten Beziehung vor, die über die bisher beschriebene perspektivische Erfahrungsform hinausgreift. Ich stehe in Beziehung zu Wesen, die ich mit Du anrede. Nach dem Gesetz der Perspektive kann ja die Erfahrungswelt immer nur Eine Mitte haben, nie zwei zugleich. Zwei verschiedene Standpunkte, von denen aus das Ganze gesehen und erlebt wird, können nie zugleich, sondern immer nur nacheinander eingenommen werden. Nun wird mir aber auf eine unbegreifliche Weise gewiß, daß die Erfahrungswelt gleichzeitig von mehreren Mittelpunkten aus erlebt wird, daß es ein zweites, drittes, viertes ... Ich gibt, das die Dinge gleichzeitig von einem andern Standpunkt aus sieht. Damit ist mir eine Beziehung aufgegangen, die von der elementaren perspektivischen Figur aus unbegreiflich ist und mich zwingt, neue Kategorien einzuführen. Es entsteht ein **perspektivisches Bild höherer Ordnung**, eine Perspektive der Perspektiven, eine Mannigfaltigkeit von Ichwelten, innerhalb deren völlig andere Beziehungen bestehen als zwischen den Elementen einer raumzeitlichen Mannigfaltigkeit. Wir nennen diese Verhältnisse die **„persönlichen" Beziehungen**. Da unsere Sprache auf der raumzeitlichen Anschauung aufgebaut ist, können wir von diesen Beziehungen höherer Ordnung, die zwischen nichtgegenständlichen Realitäten bestehen, immer nur in Gleichnissen sprechen, die der gegenständlichen Welt entnommen sind. Wir müssen die Personen wie räumlich nebeneinanderstehende Gegenstände behandeln. Wir wissen aber, daß damit etwas ganz anderes gemeint ist.

Die höhere Mannigfaltigkeit, in die wir uns als Glieder einer Welt von Personen hineinversetzt finden, befreit uns nun aber in keiner Weise aus der Notlage, die der perspektivische Charakter der raumzeitlichen Bewußtseinswelt in sich schließt. Die Notlage wird dadurch vielmehr nur noch verschärft. Denn nun ist außer der Unendlichkeit meiner eigenen Erfahrungswelt auch noch die Unendlichkeit möglicher anderer Bewußtseinswelten mit anderen von dem meinigen völlig verschiedenen Welteindrücken und Lebensauffassungen in Sicht getreten. Wenn auch noch so viele andere Personen dieselben Grund-

sätze des Denkens und Handelns haben, wie ich, so kann das doch möglicherweise nur eine subjektive Denkgewohnheit sein, die auf einem subjektiven Welteindruck beruht. Denn es kann immer unendlich viele andere mir unbekannte Bewußtseinswelten geben, in denen sich die Wirklichkeit anders spiegelt. Wir sind also nicht bloß in einem unüberwindlichen Relativismus befangen, sondern auch in einen unentrinnbaren Subjektivismus eingeschlossen, der es uns unmöglich macht, an irgendeiner Stelle mit Sicherheit zur objektiven Wirklichkeit und allgemeingültigen Wahrheit durchzustoßen.

3. Damit stehen wir aber vor einem **Entweder—Oder. Entweder** es gibt nur diese perspektivische Erfahrungswelt, in ihren beiden Formen als raumzeitliche Bewußtseinswelt des einsamen Ich, und als Mannigfaltigkeit von Bewußtseinswelten. Dann finden wir, wenn wir ehrlich gegen uns selber sind und unserer Lage nicht durch einen unehrlichen Fluchtversuch zu entgehen suchen, keinen Ausweg aus dem konsequenten Relativismus und Subjektivismus. Das Bedürfnis nach Wahrheit und unbedingten Geltungen, das wir in uns tragen, bleibt ungestillt. **Oder** es gibt eine Wirklichkeit, die jenseits der ganzen perspektivischen Erfahrungsform steht, für die die Schranke des ganzen perspektivischen Verhältnisses von Ich und Gegenständlichkeit aufgehoben ist, eine Wirklichkeit also, die wir unbedingt, ewig, allgegenwärtig und allwaltend nennen dürfen. Diese Wirklichkeit nennen wir Gott. Wenn diese Wirklichkeit da ist, ist der Relativismus überwunden. Wir leben in der Gegenwart des **Absoluten**. Dann gibt es auch einen Ausweg aus dem Subjektivismus. Die unendliche Mannigfaltigkeit der Bewußtseinswelten hat ihre Einheit in dieser allumfassenden Wirklichkeit. In Gott ist die **Wahrheit**.

4. Wenn Gott ist, dann ist schon die Tatsache, daß unser Denken an Gottes Dasein zweifeln kann, daß die Frage aufgeworfen werden kann, ob es einen Gott gibt oder ob alles ein sinnloser Zufall ist, ein Zeichen dafür, daß in der Bewußtseinsform, in der sich unser Denken bewegt, etwas enthalten ist, das eigentlich nicht sein soll, etwas, das uns die letzte Wahrheit ebenso verhüllt wie offenbart. Denn wenn Gott ist, dann „leben, weben und sind wir" ja jeden Augenblick in ihm. Wir denken jeden Gedanken in ihm und durch ihn. Die ganze Erfahrungswelt ist an jeder Stelle Gottes voll. Gottes Wirklichkeit müßte sich uns also immer und überall mit un-

mittelbarer Gewißheit aufdrängen. Daß das nicht der Fall ist, daß unser Denken seinen eigenen Ursprung in Frage stellen kann, daß von der Erfahrung aus ein Zweifel am Dasein Gottes entstehen kann, daraus sehen wir, daß in unserem Erkennen etwas enthalten ist, das im Widerspruch zu seinem ewigen Ursprung steht. Nun ist ja nach allem Bisherigen die perspektivische Form unserer Bewußtseinswelt der Grund, warum wir bei unserem Erkennen nicht über das unentschiedene Entweder—Oder: Gott oder sinnloser Zufall hinauskommen. Wenn also Gott ist, so liegt darin ein Gericht über diese Grundform unserer Erfahrung, in der sich unser ganzes Denken bewegt. Wenn Gott ist, **so ist damit diese ganze Form, in der wir denken und leben, in Frage gestellt.** Sie erscheint als etwas, das Gott ebenso sehr verbirgt, wie offenbart. Nun bewegen wir uns aber bei jedem Wort, das wir sprechen, bei jedem Begriff, den wir bilden, in dieser Bewußtseinsform. Wir können also nur in gebrochener Weise über Gott sprechen. Jede Aussage, die wir über Gott machen enthält eine Verneinung der Begriffe, die der perspektivischen Erfahrung entnommen sind und über die wir doch mit unserem Erkennen nicht hinauskommen. Nur weil wir alle das Bedürfnis in uns tragen nach etwas, das außer dieser Weltform steht, verstehen wir, daß mit diesen Negationen nichts Negatives gemeint ist, sondern das Positivste, was es gibt, daß diese Verneinungen die höchste Bejahung des Daseins aussprechen.

So kommen mir zunächst zu den beiden grundlegenden Verneinungen, die im Gottesgedanken enthalten sind. Wenn wir von Gott sprechen, so verneinen wir zuerst die Gegenständlichkeit der elementaren raumzeitlichen Perspektive. Wir sagen: Gott ist kein Gegenstand der raumzeitlichen Erfahrung, also keine Sache, nichts Dingliches, kein Neutrum, sondern eine nichtgegenständliche Wirklichkeit, also eine **Person.** Wir können ihn nicht mit „das" oder „es" bezeichnen, sondern müssen ihn mit Du ansprechen. Aber nun kommt die zweite Verneinung. Wenn wir von Gott reden, verneinen wir auch die perspektivische Mannigfaltigkeit höherer Ordnung, die die Bewußtseinswelten miteinander bilden. Wir negieren das exklusive Ich-und-Du-Verhältnis, das Personen, wie wir es sind, voneinander trennt. Wir sagen: **Gott ist die schrankenlose, absolute, in allen Personen allgegenwärtige Persönlichkeit.** In unserer Erkenntnisform können wir uns von einem der ganzen perspektivischen Schranke entrückten Ich keine Vorstellung machen. Der Begriff der absoluten Per-

sönlichkeit hat nur dann Sinn, wenn die Grundform der Erfahrungswelt in Frage gestellt ist, wenn wir von vornherein damit rechnen, daß wir in dieser Erkenntnisform die letzte Wirklichkeit nicht erfassen können.

5. Aus dem allem ergibt sich, **daß wir schon für die Erkenntnis von Gottes Dasein und Wesen einer Offenbarung bedürfen, die in der Naturwelt und im Geistesleben noch nicht enthalten ist.** Jedes Element der Erfahrungswelt und jedes aprioriſche Gesetz unseres Denkens und Wollens trägt die latente Frage in sich, ob es ein sinnloser Zufall oder eine Setzung Gottes sei. Daß diese Frage in keinem denkenden Geist zur Ruhe kommen kann, ehe sie durch Gott selbst entschieden ist, daß jeder Geist, wenn auch nur in hypothetischer Form, den Begriff des Unbedingten bilden muß, das zeigt den schöpferischen Zusammenhang, in dem jedes Ich mit Gott steht und der nie abgebrochen werden kann. Insofern ist die ganze Natur- und Geisteswelt eine Offenbarung Gottes. Erfahrung und Denken führen uns aber immer nur bis zur unentschiedenen Alternative: Gott oder Zufall. Das läßt uns die Kluft fühlen, durch die wir von Gott geschieden sind und die wir nicht aus eigener Kraft überschreiten können. Insofern ist Natur- und Geisteswelt immer zugleich eine Verhüllung Gottes. Entscheidung jener Alternative, also Gewißheit über Gott ist nur möglich, wenn Gott sich uns in einer Weise kundgibt, die über das hinausgeht, was in Natur- und Geisteswelt enthalten ist. Wie eine solche Kundgebung möglich ist, die uns Gottes gewiß macht, darüber läßt sich nichts a priori ausmachen. Jeder Versuch, hier etwas zu postulieren oder aus Denknotwendigkeiten und Erfahrungssätzen abzuleiten, zeigt nur, daß uns unser Abstand von Gott und die unüberschreitbare Schranke unserer Erkenntnisform ihm gegenüber noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Wir können von der Offenbarung Gottes nur im Erzählungsstil sprechen als von einem Ereignis, das wunderbarerweise eingetreten ist.

Gott hat sich uns kundgetan, indem er innerhalb der Erfahrungswelt einen Unterschied setzte, der nicht in der Erfahrungswelt begründet ist, sondern auf eine überempirische Weise zustande kommt und darum auch nur kraft einer überempirischen Entscheidung sichtbar wird. Er hat innerhalb der Völkerwelt ein Volk als Bundesvolk auserkoren und innerhalb desselben Eine Person von Ewigkeit her dazu bestimmt, im Namen Gottes zu reden und zu handeln. Damit

ist ein drittes und höchstes perspektivisches Verhältnis gesetzt, das einen völlig anderen Charakter hat als die beiden bisher genannten.

Gott hat uns gleichsam einen unsichtbaren Ort angewiesen, wo er mit uns redet und handelt. **Wenn wir** — nicht im örtlichen, sondern im perspektivischen Sinne des Worts — **„in Christus"** sind, also aus ihm heraus leben, handeln und leiden, **sind wir Gottes gewiß.** Wenn wir „außer Christus" sind, so stehen wir im ungelösten Widerstreit der beiden Möglichkeiten (Gott oder Zufall), zu denen wir durch Erfahrung und Denken geführt werden. In diesem Gott gesetzten perspektivischen Verhältnis zwischen dem „Sein in Christus" oder der Stellung des Glaubens und dem „Sein außer Christus" oder der Stellung des Ärgernisses ist die Not gelöst, die in den beiden perspektivischen Formen der Erfahrungswelt enthalten war. Diese Not bestand in dem Wechsel zwischen zwei Stadien. Jeder Inhalt, der im ersten Stadium den nicht gegenständlichen Mittelpunkt des Ganzen bildete, trat notwendig in ein zweites Stadium, in dem er vergegenständlicht und damit relativiert wurde. Die göttliche Setzung aber, durch die uns Christus als Mittler und ewiger Hoheprieſter geschenkt ist, trägt die Kraft der Ewigkeit in sich, die über den Wechsel der beiden Stadien erhaben ist. Jeder, der „in Christus" ist, weiß, daß er in alle Ewigkeit an dieser Stelle bleiben kann, daß es also ein selbstverschuldeter Abfall ist, wenn er heraustritt. Die Macht, mit der uns Christus festhält, wenn er uns ergriffen hat, ist der Feuerprobe der Reflexion gewachsen.

B. Die Bedeutung der Gottesbeweise.

Wenn das in der Grundlegung Gesagte richtig ist, dann ist schon **der Versuch** unseres Denkens, **Gott,** der doch der Ursprung und Ermöglichungsgrund alles Denkens ist, **durch einen Beweis zu erreichen,** ein Beweis dafür, daß unsere Erkenntnistätigkeit sich in einem **Widerstreit** mit ihrer Existenzgrundlage befindet. Die Bedeutung der Gottesbeweise, die die Menschen erdacht haben, liegt dann nur darin, daß unser Denken und Wollen die unabweisbare Frage nach seinem letzten Sinn und damit die Gottesfrage in sich trägt, daß es aber die Antwort auf diese Frage nicht aus eigener Kraft finden kann. Das bestätigt sich, wenn wir die Gottesbeweise im Licht der Kantischen Kritik betrachten.

1. Alle **Gottesbeweise** sind nach Kant **unhaltbar,** sofern sie im Rahmen der Verstandeskategorien, auf denen die Möglichkeit der

Erfahrung beruht, das Dasein Gottes als denknotwendig erweisen wollen.

Denn die Verstandeskategorien vermögen, solange man sich in ihnen bewegt, niemals über eine unabschließbare Relationsreihe, also über eine ins Unendliche fortgehende Erweiterung des Gebiets möglicher Erfahrung hinauszuführen.

Was uns nötigt, Gott zu denken, ist die von der **verstandesmäßigen Denknotwendigkeit** unterschiedene **Vernunftnotwendigkeit,** die Totalität der Bedingungen des Bedingten zu denken. Ob dieser letzte Gedanke unseres Geistes aber nur ein „regulatives Prinzip des Verstandesgebrauchs" ist oder ob eine Realität dahintersteht, diese Frage kann unser Denken nicht mehr aus eigener Kraft entscheiden. Unser Denken führt also, solange es seine Kompetenz nicht überschreitet, immer nur zu einem letzten Entweder—Oder: Entweder unser Denken beruht letzten Endes auf einer notwendigen Fiktion, oder es ist der Ausdruck einer unbedingten, allumfassenden Realität. Dieses Entweder—Oder kann nur dann im positiven Sinne entschieden werden, wenn uns etwas geschenkt wird, das höher ist als alle Vernunft.

2. Daß alle menschlichen Schlüsse auf das Dasein Gottes nur diese vorbereitende Bedeutung haben, läßt sich im einzelnen nachweisen, wenn wir Kants Kritik der älteren Gottesbeweise zu Ende denken.

a) Der **physikotheologische Beweis** schließt in irgendeiner Form von einer bestimmten Beschaffenheit der Erfahrungswelt auf Gott als Ursache derselben. Dieser Schluß führt aber nach Kant immer nur auf einen endlichen Gegenstand möglicher Erfahrung, da „der Grundsatz der Kausalität . . . nur innerhalb des Feldes der Erfahrungen gilt". Speziell führt die **teleologische** Form dieses Arguments im besten Fall nur auf das Dasein eines „Weltbaumeisters" von endlicher Macht und Weisheit, ganz abgesehen davon, daß der Begriff der Zweckmäßigkeit rein relativ ist (was von einer Zielsetzung aus zweckmäßig ist, ist von der entgegengesetzten Zielsetzung aus unzweckmäßig). Die positive Bedeutung dieses Gottesbeweises besteht aber darin: Er bringt uns zum Bewußtsein, daß wir, wenn unser Denken und Leben einen Sinn haben soll, immer einen letzten Weltgrund voraussetzen müssen, der zugleich absoluter Weltzweck ist, in welchem also das Verhältnis von Mittel und Zweck, Ursache und

Wirkung aufgehoben ist und der doch zugleich die tragende Grundlage für die Anwendung des Kausalverhältnisses und des Zweckgedankens bildet.

b) Nach dem **kosmologischen Beweis** ist das Vorhandensein irgendwelcher kontingenten Erfahrungswirklichkeit, wie sie zum mindesten in der subjektiven Erlebniswelt des redenden Subjekts vorliegt, unmöglich ohne das Dasein eines absolut notwendigen Wesens. Bei diesem Argument liegt eine Verwechslung vor. Logische Möglichkeit und Unmöglichkeit wird mit realer Möglichkeit und Unmöglichkeit verwechselt.

Die positive Bedeutung dieses Arguments besteht aber darin, daß es den Gedanken zum Ausdruck bringt: Wenn die ganze für unser Denken konstitutive Unterscheidung zwischen aprioriischer Notwendigkeit und empirischer Zufälligkeit (Evidenz und Kontingenz) überhaupt einen Sinn haben soll, wenn also nicht alles (auch die allgemeingültigen Gesetze) Zufall sein soll, so muß es eine letzte, unser Denken tragende Realität geben, die ihre Notwendigkeit in sich selber trägt.

c) Der **ontologische Beweis** geht aus von dem Unterschied zwischen Wirklichkeit (esse in re) und bloßem Gedachtwerden (esse in intellectu) und schließt aus dem Begriff des vollkommensten Wesens auf die Existenz dieses Begriffs. Dieser Schluß verkennt nach Kant den exklusiven Gegensatz zwischen Gedankengebiet und Wirklichkeitsgebiet.

Die positive Bedeutung dieses Beweises tritt aber in dem ursprünglichen Sinn des Anselmschen Arguments noch deutlich hervor: Der höchste denkbare Wert (id, quo nihil maius [=melius] cogitari potest), der allem, auch unserem Denken, erst seinen Sinn gibt, muß so gegeben sein, daß er sowohl das Gedankengebiet wie das Wirklichkeitsgebiet in sich begreift. In diesem höchsten Wert ist also, wenn er wirklich ist, der Gegensatz zwischen Sein und Denken aufgehoben (vgl. Heim, Gewißheitsproblem S. 77ff.).

d) Der **moralische Gottesbeweis** (vgl. Kant, Kr. d. Urteilskraft § 87f., A. Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. III^3 S. 208f.) schließt aus dem Dasein vernünftiger Wesen, die ihr eigenes, bestimmungsmäßiges Tun als Endzweck der Welt beurteilen, auf das Dasein eines Gottes, der die von diesen Wesen postulierte Verbindung von Tugend und Glückseligkeit herbeiführt.

Dieser Schluß gilt, zwar nicht als kausaler Rückschluß, wohl aber als Postulat oder „praktischer Vernunftglaube" für jeden, für den der kategorische Imperativ nicht bloß das formale Grundprinzip jeder möglichen Sittlichkeit ist, für den dieser Imperativ vielmehr einen ganz bestimmten sittlichen Inhalt hat, den er als konkretes Lebensziel anerkennt. Dieser konkrete Inhalt der Sittlichkeit läßt sich aber, wie wir im ersten Teil gesehen haben, nicht aus dem theoretischen oder praktischen a priori ableiten. Er muß uns auf einem andern Wege gegeben sein.

3. Alle Gottesbeweise führen also, nur auf verschiedenen Wegen und von verschiedenen Ausgangspunkten aus, auf dieselbe Frage nach einer letzten unbedingten Totalität, die allen unseren theoretischen und praktischen Funktionen erst ihren Sinn gibt. Die Bedeutung der Gottesbeweise besteht somit darin, **daß wir keine Entschuldigung haben,** wenn uns eine übervernünftige Lösung dieser Frage angeboten wird und wir diese Lösung ablehnen. Denn unser Denken muß anerkennen, daß sich ihm diese Frage mit unumgänglicher Notwendigkeit aufdrängt, daß es aber selbst keine Antwort auf diese Frage geben kann.

Dies ist der berechtigte Kern der **altprotestantischen Lehre** vom Verhältnis zwischen **theologia naturalis** und **supranaturalis.** Die Offenbarung bleibt nach dieser zwar der durch die Sünde verderbten Vernunft transzendent, dennoch beseitigt die „natürliche Theologie" im Sinne von Röm. 1_{19} ff. die Entschuldigung für die Nichtannahme der göttlichen Offenbarung.

C. Die Offenbarung Gottes in Christus.

1. Die Antwort auf die Frage nach dem **Wesen** und der **Wirklichkeit Gottes** liegt nach dem Bisherigen zwar jenseits der theoretischen Beweisbarkeit. Aber der theoretische Verstand ist logisch genötigt, es als eine Lebensfrage für das theoretische Denken selbst anzuerkennen, daß ihm diese Antwort in einer jenseits seiner eigenen Kompetenz liegenden Weise gegeben wird.

Daß Gott uns diese Antwort gegeben hat und wie er sie gegeben hat, das läßt sich nicht aus allgemeinen Begriffen und Grundsätzen als denknotwendig ableiten. Wir können es nur als Tatsache bezeugen. In Christus, dessen Kommen durch das Gesetz und die Propheten vorbereitet wird, hat Gott zu uns gesprochen und

uns den Weg gezeigt, auf dem wir zur Gewißheit über sein Dasein und sein Wesen gelangen können. Das liegt in den grundlegenden Selbstaussagen des Neutestamentlichen Christus: „Niemand erkennt den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren" (Mt. 11_{27}) oder „Niemand kommt zum Vater denn durch mich" (Joh. 14_6). „Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen" (Joh. 14_9). „Denn also ist es beschlossen, daß in Jesu Christo hat wohnen sollen leibhaftig oder persönlich die ganze völlige Gottheit; also, daß wer nicht **in Christo** Gott findet oder kriegt, der soll außer Christo nimmermehr Gott haben noch finden, wenn er gleich über den Himmel, unter die Hölle, außer der Welt führe" (Luther, Erkl. der ökumenischen Symbole).

2. Wenn wir nun im Sinne dieser Anweisung Jesus anschauen, so tritt uns in seiner ganzen in Gesprächen und Taten hervortretenden Behandlung der Menschen eine nur ihm eigene Einheit von eiserner **Strenge** und allem Verlorenen in individuellstem Verständnis nachgehendem **Erbarmen** entgegen (z. B. Mc. 10_{17} ff. der reiche Jüngling, Joh. 4_1 ff. Gespräch mit der Samariterin). Dabei sind die herbe Schroffheit in der Durchsetzung bestimmter Forderungen, wie sie z. B. in der Bergpredigt hervortreten (das Fegen der Tenne und Verbrennen der Spreu mit unauslöschlichem Feuer Mt. 3_{12} pp.) einerseits und das alle Verirrungen verstehende Erbarmen andererseits nicht zwei Verhaltungsweisen, die sich gegenseitig einschränken, sondern sie sind **beide schrankenlos da.**

Die **Einheit beider** ist also nicht derart, daß sie durch eine ausgleichende Gedankenoperation oder begriffliche Formel darstellbar wäre. Denn bei jeder derartigen Formel müßte die eine Verhaltungsweise durch die andere modifiziert werden. Das Maß des Erbarmens müßte dem Maß der Übereinstimmung mit den ethischen Forderungen bzw. des Willens zu dieser Übereinstimmung entsprechen. Dem widerspricht aber der durch Jesu Handlungen und Gleichnisse hindurchgehende Gedanke, daß das Maß der Himmelsfreude über Einen Sünder, der Buße tut, die Freude über das normale Verhalten von 99 Gerechten weit übertrifft.

Die **Synthese** zwischen dem Übermaß des Erbarmens und der Schrankenlosigkeit der Forderung liegt also nur in der durch keinen Kompromißgedanken ausgleichbaren Spannung der lebendigen Wirklichkeit, die uns in der Person Jesu vor Augen tritt.

3. Über Gott, in dessen Gegenwart wir beim Anschauen Christi treten, müssen wir somit **zwei entgegengesetzte Glaubensaussagen** machen, die beide uneingeschränkt und ohne Modifikationsversuch ausgesprochen werden müssen, deren Widerstreit aber in der das Denken übersteigenden göttlichen Lebenseinheit, wie wir sie in Christus anschauen, gelöst ist.

a) Gott tritt uns entgegen als unentrinnbare, **allgegenwärtige Forderung.** Denn er ist zunächst die über alles letztentscheidende Macht. Alle Furcht vor Menschen und Dingen, die alle nur vorübergehenden Schaden zufügen können, verschwindet vor der Furcht vor ihm, der allein wirkliche Furcht einflößt, weil er über die ewige Zukunft entscheidet (Mt. 10_{29}).

Er ist aber zugleich der Inbegriff aller Vollkommenheit (τέλειος Mt. 5_{48}), also der in den Mt. 5_{21} ff. skizzierten konkreten Forderungen unser Gewissen überführende alleingültige Wert, zu dem wir nach der altprot. Dogmatik durch Verabsolutierung der kreatürlichen Vollkommenheit (via eminentiae), Rückschluß aus dieser (via causalitatis) und Negation aller geschöpflichen Unvollkommenheit (via negationis) emporsteigen.

Aus beidem zusammen ergibt sich: Er nimmt alles, was in einen Willensgegensatz zu ihm treten und in diesem Sinne außer ihm bleiben will, in allmächtiger und allgegenwärtiger Forderung für sich in Anspruch. Diese Forderung wird aber nicht als zwingender **Machtwille** empfunden, dem man sich innerlich entziehen könnte, sondern im Gewissen als absolut **berechtigter Anspruch** erfahren.

Da wir immer erst im Begriff sind, durch Christus zu Gott zu kommen, also „wie ein aus dem Feuer gerettetes Brandscheit" aus einer Sphäre herausgerettet werden, die sich Gott entziehen will, so sind wir mindestens für die Vergangenheit, aus der wir eben herkommen, einer **widergöttlichen Haltung** überführt, die durch keinen gegenwärtigen oder zukünftigen Gehorsam wieder gutgemacht werden kann, da die allgegenwärtige Forderung Gottes sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichermaßen erstreckt. Gottes alles für sich in Anspruch nehmende Allgegenwart ist also, wie Luther in de servo arbitrio ausführt, unter allen Umständen ein **Gesetz,** das uns unsere **Unfähigkeit, es zu erfüllen,** zum Bewußtsein bringt.

Denn der Forderung des Unbedingten gegenüber bedeutet eine Übertretung auch nur in Einem Punkt eine Übertretung der ganzen

Forderung, da der absolute Anspruch dieser Forderung auf den Gesamtbereich des Geschehens durch Entziehung des kleinsten Gebiets relativiert, also seines Absolutheitscharakters völlig beraubt ist (Gal. 3_{10} Wer nicht alle Gesetzesforderungen erfüllt, steht unter dem ganzen Fluch des Gesetzes).

Somit ist die Unentfliehbarkeit Gottes, die seinem Anspruch an uns, positiv ausgedrückt, den Charakter der sanctitas, justitia, veracitas, omnipotentia, negativ ausgedrückt den der unitas (neben ihm darf nichts anderes göttliche Geltung haben), immutabilitas, infinitas, immensitas, aeternitas gibt, nach Luther zunächst eine Form der Gesetzesoffenbarung, die es evident macht, daß wir zur Erfüllung einer Forderung, deren Recht wir anerkennen müssen, schlechterdings außerstande sind und daß das konsequente logische Denken, die ratio, durchaus keinen Weg sehen kann, auf dem wir durch Anstrengung unseres Willens aus diesem Zustand der Verdammnis sollten herauskommen können.

b) Diesen der Gesetzesforderung entsprechenden Aussagen über die Schrankenlosigkeit Gottes tritt ohne jeden rationalen Ausgleich die **Evangeliumsverkündigung** gegenüber, welche dieselben Aussagen über Gottes Wesen, die nach dem Bisherigen der Ausdruck einer unheilbaren Verzweiflung sind, in ebensoviele Trostgründe für die erschrockenen Gewissen verwandelt. „Das andere Erkenntnis Gottes geschieht aus dem Evangelio ... Aber sie wächst in unserm Garten nicht, die Vernunft weiß nicht einen Tropfen davon" (Luther).

Der Unmöglichkeit, ein theoretisch ausdrückbares Verhältnis zwischen Gesetzesforderung und Evangeliumsverkündigung herzustellen, welche die letztere durch die erstere begrenzen würde, entspricht die Schrankenlosigkeit der frohen Botschaft vom unbedingten Rettungswillen Gottes in den Evangelien. „Gott ist die Liebe". Wenn diese göttliche Liebe immer wieder an der Liebe des Vaters zu Kindern veranschaulicht wird, so wird sie damit gerade mit derjenigen zwischen Menschen vorkommenden Liebe verglichen, die, im Unterschied etwa von der Liebe zwischen König und Untertan, Offizier und Soldat, von Gehorsam und sittlicher Willensübereinstimmung ihren letzten Voraussetzungen nach unabhängig ist, durch Willensdifferenz nicht zerstört werden kann, ja durch diese oft noch eine schmerzliche Steigerung erfährt (Lc. 15_{11} ff., Mt. 23_{37} ff., vgl. die

besonders bezeichnende Veranschaulichung am Verhältnis zwischen Henne und Küchlein).

Nur weil der Strom der Vaterliebe Gottes, dessen Schleusen in Christus geöffnet sind, durch keine Bedingungen auf unserer Seite eingedämmt werden kann, ist es überhaupt möglich, ihrer angesichts des entgegenstehenden Verdammungsurteils gewiß zu werden. Nur so ist es möglich, daß die verdammende Allgegenwart des Unentfliehbaren gleichzeitig beseligende Allgegenwart ist.

Die **Ubiquität** Gottes bedeutet jetzt, daß **alles**, was ist und geschieht, **in seinen Selbstzweck aufgenommen** ist, in dem zugleich mein Selbstzweck oder höchster Wert, also meine Seligkeit ruht. „Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß ein Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben" (Gr. Katechismus, 1. Gebot). Ohne die alles determinierende Macht Gottes ist nach Luthers de servo arbitrio der Glaube unmöglich (Igitur pius animus non exhorret audire, Deum esse in morte vel in inferno, quorum utrumque horribilius ac fœdius est antro vel cloaca. Imo cum scriptura testetur, Deum esse ubique et replere omnia, non solum dicit eum esse in locis illis, verum necessario discet et noscet eum ibi esse: nisi forte, si qua per tyrannum captus in carcerem aut in cloacam proiicerer, quod multis Sanctis contingit, non mihi licebit Deum ibi invocare vel credere mihi adesse. donec venero in templum aliquod ornatum, De servo arb., Frankf. Ausg. VII, 144). Nur wenn ohne Gottes Willen kein Haar von unserem Haupte fällt, kann uns nichts scheiden von der Liebe Gottes.

c) Die **Einheit** zwischen der **verdammenden** (a) und **beseligenden** (b) Allgegenwart Gottes, die beide gleich schrankenlos und darum durch kein Komplementärverhältnis ausgleichbar sind, erleben wir nur **im Anschauen Jesu.** Indem er uns in die Gegenwart des *πατὴρ τέλειος* (Mt. 5_{48}) oder *πατὴρ ἅγιος, δίκαιος* (Joh. $17_{11.25}$) stellt, leitet uns gerade die Rückhaltlosigkeit der Güte zur Buße, führt uns gerade die bedingungslose Umarmung des Vaters, die erfolgt, ehe der verlorene Sohn überhaupt zu Worte gekommen ist (Lc. 15_{20}), zum Bekenntnis unserer völligen Unwürdigkeit (V. 21).

Diese konkrete Synthesis der verdammenden und beseligenden Allgegenwart Gottes, die uns beim Anblick Jesu aufgeht, bringen wir zum Ausdruck, wenn wir im Gebet Gott als ein Du ansprechen,

d. h. als eine unbedingte allgegenwärtige Macht, die darum aber doch nicht aufhört, uns als Person gegenüberzutreten.

Um die Glaubenswahrheit, daß Gott Person ist und uns **persönlich** behandelt, zu verstehen, müssen wir erlebt haben, daß wir des Eintritts in dieses persönliche Verhältnis absolut unwert sind Lc. 15_{18} f., $_{21}$), d. h. daß die unentfliehbare Realität, gegen die wir uns im Widerstand befinden, uns restlos zermalmen müßte (s. a) und daß es für unser logisches Denken schlechterdings keinen Ausweg aus dieser vernichtenden logischen Konsequenz gibt.

Nur wenn diese alle unsere Ansprüche niederschlagende Einsicht, die im Bewußtsein des verlorenen Sohnes von seiner absoluten Unwürdigkeit zur Sohnschaft enthalten ist, so deutlich geworden ist, daß keine rationalen Auswege aus ihr mehr versucht werden, kann die Botschaft von der **Persönlichkeit Gottes**, die uns unter dem Eindruck Jesu aufgeht, als ein alles Denken übersteigendes **Erbarmen** erfahren werden; denn sie bedeutet, daß der, der uns als allgegenwärtige Forderung widerstandslos vernichten muß, uns unbegreiflicherweise noch während unseres Widerstandes in seinen Selbstzweck aufnimmt, also zu uns in ein Verhältnis tritt, in welchem das Gegebensein und Aufgehobensein eines gegenseitigen Widerstandes in eins gesetzt ist (das sog. persönliche Verhältnis).

Eine Auseinandersetzung mit dem **pantheistischen Einwand gegen die Persönlichkeit Gottes** kann immer nur zeigen, daß auch das pantheistische Denken dem Widerstreit nicht entgehen kann, der im Glauben an die Persönlichkeit Gottes aufgehoben ist, da auch in der konsequentesten Ausprägung des Pantheismus (in der Vedantaphilosophie) das exklusive Verhältnis zwischen relativem Ich und absolutem, unendlichem All als etwas erst auf religiösem Wege zu Überwindendes vorgefunden wird.

Jeder Versuch dagegen, den Widerstreit durch einen Gedanken zu lösen, der im Rahmen der Kategorien logisch widerspruchslos sein will (z. B. den Schluß aus der Allmacht Gottes auf seine Fähigkeit, sich selbst zu beschränken und sich auf diese Weise als Person zu setzen), ist, ganz abgesehen von seiner Unhaltbarkeit, ein Rückfall in das Bestreben des natürlichen Menschen, sich aus seiner Notlage, und wäre es auch nur durch Ausdenken von Erlösungsmöglichkeiten, selbst zu befreien, also ein Heraustreten aus der Abhängigkeit von Christus.

D. Der Glaube an die Weltschöpfung, Welterhaltung und Vorsehung.

Wenn das in Christo gewonnene Verständnis des Wesens Gottes auf die in die Raum, Zeit und Kausalzusammenhang sich ausbreitende Erfahrung angewandt wird, so entsteht der Glaube an Gott als den Schöpfer und Erhalter.

In diesem Glauben fassen sich **drei Gedanken,** die im Bisherigen getrennt aufgetreten waren, in einer **einheitlichen Aussage** zusammen:

1. Indem wir uns im Bewußtsein, der Zermalmung durch den Unendlichen anheimfallen zu müssen, in Christo unbegreiflicherweise noch während unseres Widerstrebens geliebt wissen, wird uns **Gott als Person** wirklich, der unser Ich, das vernichtende Aufhebung in ihm verdiente, als ein ganz in ihm und doch zugleich ganz außer ihm befindliches, also als ein Du behandelt.

2. In dieser Gewißheit über unsere eigene Person und ihr Verhältnis zu Gott ist aber eine doppelte Aussage über die ganze Wirklichkeit eingeschlossen.

a) Wenn wir einer Erlösung bedurften und dieser Erlösung nur dadurch teilhaftig werden konnten, daß Gott sich in Christo unser erbarmt hat, so folgt daraus: Die Welt ist in ihrem jetzigen Zustand keine reine Darstellung des göttlichen Willens. Sonst hätten wir, die wir doch ein Teil dieser Welt sind, nicht aus der Gemeinschaft mit Gott herausfallen und erlösungsbedürftig werden können. Da unsere Erlösung nur durch die Offenbarung der Gnade Gottes möglich war, so gibt es also in der ganzen Welt, wie sie abgesehen von der Gnadenoffenbarung an sich ist, nichts, was uns hätte erlösen können. **Die kreatürliche Welt** ist also **aus** dem Verhältnis zu Gott herausgetreten, in dem sie stehen sollte, und kann nicht aus eigener Kraft in diese Willenseinheit zurückkehren.

b) Wenn wir uns in Christo erlöst wissen und ein Lebensziel gefunden haben, das unbedingt gilt, so haben wir damit die Gewißheit: Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn. Das heißt: Wir haben Anschluß gefunden an einen Willen, der imstande ist, uns unter allen Umständen, was

auch kommen mag, in der Einheit mit sich selbst festzuhalten, vorausgesetzt, daß wir nicht selbst eigenwillig aus ihm heraustreten. Nun stehen wir aber bei unserem Wollen und Handeln unter dem Einfluß der Welt, die uns auf die verschiedenste Weise von Gott ablenken will. Wir können also nur dann unserer Erlösung gewiß sein, wenn wir wissen: „Weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges . . . . noch irgendeine andere Kreatur" kann uns von Gott scheiden. Das können wir aber nur dann wissen, wenn wir überzeugt sind: Der Wille, der uns trägt, ist der ganzen Wirklichkeit mächtig. Er ist die allgegenwärtige Macht, zu der wir an jeder Stelle des Raumes und der Zeit unmittelbaren Zugang haben. Es gibt keine zweite Macht neben Gott, die seinem allgegenwärtigen Wirken Konkurrenz macht. Das ist nur dann wirklich der Fall, wenn **alles, was in der Welt geschieht, ununterbrochen aus seiner Hand hervorgeht.**

3. Diese beiden Aussagen lassen sich offenbar für unser an die raumzeitlichen Anschauungsformen gebundenes Denken in keine harmonische Gesamtanschauung zusammenfassen. Denn unser Denken ist an die raumzeitlichen Erfahrungsformen gebunden. Hier aber handelt es sich um die Urverhältnisse, die die ganze Erfahrungswelt erst möglich machen, die also nicht mehr in den Formen der Erfahrungswelt darstellbar sind. Was für unser anschauliches Denken nicht mehr harmonisierbar ist, das kann darum für den Glauben, der auf die letzten Existenzgrundlagen zurückgreift, in einer höheren Einheit zusammengefaßt sein. So werden wir auf die vier Uraussagen geführt, die nur in ihrer Verbindung miteinander das Verhältnis zwischen Gott und Welt ausdrücken, wie es der Glaube sieht.

a) Das ganze Weltgeschehen ist eine ununterbrochene **Schöpfung Gottes.** Es kommt alles von Gott. (Luther: Deus agit et in Satana et in impio).

b) Das ganze Weltgeschehen ist seiner Grundform nach ein **Abfall von Gott.** Die Welt befindet sich im Gegensatz zu Gott. Sie ist in einem von Gott losgelösten Zustand. Sie ist aus dem Verhältnis zu Gott, in dem sie stehen sollte, herausgetreten.

c) Das ganze Weltgeschehen ist die Auswirkung eines **Gerichts** über diesen Abfall der Welt von Gott.

d) Das ganze Weltgeschehen ist ein Ausdruck der **Gnade und Vergebung** Gottes, der die Welt trotz ihres Falls nicht vernichtet, sondern in ununterbrochener Verbindung mit ihr bleibt.

Diese vier Urausſagen drücken nur in ihrer Vereinigung miteinander das Verhältnis zwischen Gott und Welt aus. Jede derselben umfaßt das Ganze. Keine derselben läßt sich auf einen Teil der Welt, etwa einen Zeitabschnitt oder Raumteil beschränken. Es sind vier Seiten, von denen ein und derselbe Inhalt gesehen wird. Diese vier Seiten sind immer alle zugleich da, wenn auch in verschiedenen Lebenslagen bald die eine bald die andere Seite stärker in den Vordergrund tritt. Es sind vier Klänge, die an jeder Stelle des Weltgeschehens zusammenklingen, wenn auch in vielen Fällen bald der eine bald der andere Klang alle übrigen übertönt, so daß diese nur noch als Untertöne mitklingen.

4. Um diese vier Aussagen in einem Gesamtbild zu vereinigen, pflegt man von altersher ihren Inhalt zeitlich gegeneinander abzugrenzen. Es werden **vier Akte** unterschieden, **die zeitlich nacheinander erfolgt sind.** *1. Akt:* Gott hat in einem bestimmten Zeitpunkt die Welt erschaffen. Solange die Erschaffung währte, war das Weltgeschehen die reine Darstellung des göttlichen Willens. „Es war alles sehr gut." *2. Akt:* Die erschaffene Welt ist durch eine bestimmte Tat von Gott abgefallen. *3. Akt:* Gott hat als Strafe für diesen Abfall einen Fluch auf die Welt gelegt, der seitdem auf ihr lastet. *4. Akt:* Gott ist aber auch der gefallenen Welt mächtig geblieben und hat seine Hand nicht von ihr abgezogen. Er ist nur in ein anderes Verhältnis zu ihr getreten. Er erhält und regiert sie so, daß auch das Böse zuletzt zu seinen Zwecken dienen muß.

5. Dieser Vorstellung von vier Akten, die aufeinander folgen, werden wir zwar nie ganz entbehren können, wenn wir uns ein anschauliches Bild vom Verhältnis zwischen Gott und Welt machen wollen. Denn unser Denken ist an die Anschauungsform der Zeit gebunden. Aber die gläubige Gemeinde hat zu allen Zeiten gefühlt, daß hier nur für unser beschränktes Anschauungsvermögen vier Akte im Schema des zeitlichen Nacheinander dargestellt werden, die **in Wahrheit überzeitlicher Art** sind und darum auch **in einem überzeitlichen Verhältnis zueinander** stehen.

Schon die altprotestantische Dogmatik hatte ein Verständnis dafür, daß es unmöglich ist, die schöpferische Tätigkeit Gottes auf einen bestimmten Punkt der Zeit bzw. auf einen Zeitraum, etwa die 6 Tage der Schöpfungserzählung von Gen. 1 und 2, zu beschränken. Die Frage nach dem Wann der Schöpfung wurde durch den Satz beantwortet: In principio illo, in quo omne tempus fluere coepit (Calov). In der Weltschöpfung wird also nicht bloß irgendeine zeitliche Einzelerscheinung, etwa der Anfangszustand unseres Sonnensystems, geschaffen. In der Schöpfung wird vielmehr die Zeit selbst erst gesetzt. Die ganze Form der Zeitstrecke, in der sich das Weltgeschehen vollzieht, kommt im Schöpfungsakt erst zustande. Ein Akt, durch den die ganze Zeitform erst entsteht, kann aber nicht selbst ein zeitliches Ereignis sein, das in einem Punkt der Zeitstrecke beginnt und einen bestimmten Teil der Zeitstrecke ausfüllt. Die Entstehung der Zeitform muß vielmehr ein überzeitlicher Akt sein, der in jedem Punkt der Zeitstrecke gleich gegenwärtig ist. Hat die Schöpfung den Charakter einer überzeitlichen Setzung, so kann die Auffassung des Weltgeschehens als Schöpfung Gottes niemals mit der kausalen Erklärung irgendeines Weltereignisses in Widerspruch geraten. Zeitlich betrachtet ist das Weltgeschehen ein Kausalzusammenhang, in welchem die späteren Glieder durch die früheren bedingt sind. Überzeitlich betrachtet ist dasselbe, was sich in der Anschauungsform der Zeit in eine Kette von Ursachen und Wirkungen auseinanderfaltet, eine Setzung aus der Ewigkeit, die allgegenwärtig ist, sich also in jedem Augenblick neu vollzieht. Das Hervortreten der sichtbaren Welt aus der Unsichtbarkeit kraft des göttlichen Schöpfermachtworts ist darum ein Akt, dessen der Glaube in jedem Augenblick unmittelbar innewird (Hebr. 11_3: *πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι*).

Ist aber die Schöpfung ein überzeitlicher Akt, dessen Realität wir im jetzigen Augenblick erfahren können, so hat es mit den beiden andern Akten, die man zeitlich davon zu unterscheiden pflegt, dieselbe Bewandtnis. Auch die Loslösung der Welt von Gott, durch die die Welt aufhört, eine reine Darstellung des göttlichen Willens zu sein, ist ein überzeitliches Ereignis, dessen wir in jedem Augenblick innewerden. Ebenso das Gericht, unter dem die Welt steht und die Verbindung, in die Gott mit der gefallenen Welt tritt, um das ganze Weltgeschehen zum Besten seiner Kinder zu lenken.

6. Sind Weltschöpfung, Urfall, Erhaltung und Vorsehung Akte, die jenseits der raumzeitlichen Anschauungsform liegen, so ist verständlich, **daß wir die inhaltliche Spannung, die zwischen diesen Akten besteht, im Rahmen unseres an die Anschauungsformen gebundenen Denkens nicht lösen können.** Alle Vorstellungen, die die Dogmatik zur Lösung dieses Widerstreits verwendet, sind der raumzeitlichen Anschauungswelt entnommen. Dies gilt vor allen Dingen von den Bildern, in denen die altprotestantische Dogmatik die göttliche Weltregierung darstellt, um Gottes schöpferische Allmacht und die relative Selbständigkeit der Welt miteinander in Einklang zu bringen, also von der Zerlegung der Vorsehung in drei Akte: 1. conservatio, 2. concursus (Zusammenwirken Gottes als der causa prima mit den causae secundae entsprechend der Eigenart der letzteren), 3. gubernatio (Hinlenkung der kreatürlichen Akte zum göttlichen Endziel), und von der Unterscheidung der speziellen Funktionen der Weltregierung (permissio, accomodatio ad creaturarum indigentiam, cooperatio cum liberis libere, cum necessariis necessario, impeditio, constrictio, directio, moderatio, determinatio). Alle diese Funktionen sind teils der Regierungstätigkeit eines menschlichen Königs, teils der Arbeit eines Maschinenbauers oder Künstlers entnommen. Es können also nur vergängliche Gleichnisse sein für etwas, was sich jeder zeitlichen Darstellbarkeit entzieht.

E. Wunder und Gebetserhörung.

Das Problem des Wunders, d. h. der übernatürlichen Durchbrechung des Naturzusammenhangs, kehrt in irgendeiner Form in jeder Religion und Weltanschauung wieder.

1. **Der naive Wunderglaube,** der Gott als einen menschlichen Maschinenbauer betrachtet, der die von ihm geschaffene und in Gang gesetzte Maschine jederzeit stillstellen kann, um in ihr Räderwerk einzugreifen, spiegelt sich noch im scholastischen Begriff des miraculum suspensionis und restitutionis legum naturae und in der altprotestantischen Lehre von der providentia extraordinaria (= operari supra et contra ordinem a se institutum).

2. Dieser naive Wunderbegriff wird dadurch zerbrochen, daß die von ihm vorausgesetzte Unterscheidung zwischen ordentlichen und außerordentlichen Naturereignissen an der extensiven und intensiven

Unendlichkeit der Wirklichkeit scheitert. Denn nur wenn das Energiequantum und der Umkreis der Natur begrenzt wäre, ließe sich bei vollständiger Kenntnis der Natur feststellen, ob ein Ereignis aus dem bisher vorhandenen Energiequantum durch einen gesetzmäßig erfolgten Energieumsatz hervorgegangen ist oder eine „außerordentliche" Neuschöpfung darstellt. Ist Energiequantum und Wirklichkeitsgebiet unbegrenzt, so muß jedes auch noch so auffallende Ereignis aus der unbegrenzten Energiefülle nach einem Gesetz erklärbar sein, das in dem im Vergleich zum unendlichen Wirklichkeitsgebiet immer unendlich kleinen Umkreis des bisherigen Beobachtungsfeldes noch nicht zutage getreten war. Damit **hört der ganze Unterschied zwischen gesetzmäßigem Naturgeschehen und Wunder auf.** Alles ist gesetzmäßiges Geschehen, sofern es dem Erfahrungsbereich angehört, der in analoge Ereigniszusammenhänge aufgeteilt wird; und alles ist Wunder, da in der Manifestation einer unendlichen Energiefülle kein Ereignis mit Sicherheit vorausberechnet werden kann. Wird die unendliche Energie mit Gott in eins gesetzt, so nimmt diese Anschauung die Form des religiösen Gedankens an, es sei undenkbar, daß der unendliche Gott sein eigenes Werk nachträglich durch Wunder verbessern müsse (vgl. Spinoza, Tract. theol. polit. c. VI).

3. Diese empiristische Relativierung des Unterschieds zwischen Wunder und gesetzmäßigem Naturgeschehen führt aber, konsequent durchgeführt, über sich selbst hinaus. Denn die Anschauung, das Geschehen sei ein unendlicher Strom von unberechenbaren Ereignissen, muß mindestens sich selbst, d. h. die Behauptung ihrer eigenen Wahrheit von dieser relativistischen Betrachtung ausnehmen, da sie sonst selbst zu einem unberechenbaren, absolut zufälligen Ereignis wird, das jederzeit durch ein entgegengesetztes geistiges Ereignis (etwa die Behauptung der Berechenbarkeit des Geschehens) verdrängt werden könnte, das ihm an Wahrheitswert gleichberechtigt wäre. Ist der Widerstreit in dieser Form zum Bewußtsein gekommen, so entsteht zunächst die **dualistische Lösung der Wunderfrage.** Das Erkennen, das sich selbst notwendig von der relativistischen Betrachtung ausnehmen mußte, um auf Wahrheit Anspruch machen zu können, wird zu einer neben der Natur stehenden zweiten sogenannten geistigen Sphäre der Wirklichkeit erweitert. In dieser geistigen Sphäre wird Raum für unberechenbare Ereignisse geschaffen (das sog. geistige

Wunder), während die übrige Wirklichkeit als Natur einen lückenlosen Kausalzusammenhang darstellt.

4. **Der Kritizismus** löst diese dualistische Metaphysik des Geistes auf. Da das Kausalprinzip eine Denkkategorie ist, muß sie für die ganze Erscheinungswelt gelten, die Gegenstand des Denkens ist. Kein Gebiet des Geschehens kann von ihm ausgenommen werden, auch nicht das geistige Geschehen, das Gegenstand des „inneren Sinnes" ist. Dennoch muß, da der Gebrauch der Kausalitätskategorie nur durch Freiheit möglich ist, das Ganze des durchgängigen Kausalzusammenhangs auf einem Fundament ruhen, das der kausalen Notwendigkeit entzogen ist.

Ich kann das Kausalitätsprinzip nur anwenden, wenn ich an einer Stelle eine Ausnahme von dieser Anwendung mache, nämlich dort, wo ich vom Recht der durchgängigen Anwendung des Kausalitätsprinzips überzeugt bin. Denn wenn diese Überzeugung selbst nur ein Glied der Kausalkette, also nur eine bedingte Erscheinung von begrenzter Intensität ist, die jeden Augenblick durch eine stärkere Energie verdrängt werden könnte, dann habe ich kein Recht, das Kausalitätsprinzip der Forschung als eine unbedingt und allgemeingültige Regel zugrunde zu legen.

5. Damit hat uns also der Kritizismus vor ein **letztes Entweder-Oder** geführt. Entweder wir wenden das Kausalitätsprinzip auch auf die kausale Forschungsmethode selbst an. Dann ist diese Forschungsmethode, die ja die Grundlage unserer ganzen geistigen Arbeit bildet, nur ein zufälliges Produkt der Umstände, eine psychologische Gewöhnung von begrenzter Stärke, die jeden Augenblick durch eine andere Gewöhnung verdrängt werden könnte. Oder wir glauben, daß das Kausalitätsprinzip eine absolute Bedeutung für unser Welterkennen hat. Dann ruht die Gewißheit um diese ewige Bedeutung des Kausalitätsprinzips auf einer überkausalen Instanz, die außerhalb der Reihe der bedingten Erscheinungen steht. Allgemeiner ausgedrückt: Sobald wir ein höchstes Prinzip gefunden haben, das uns von seiner unbedingten Geltung überführt und das darum sowohl unserem Denken wie unserem Leben einen ewigen Sinn gibt, dann haben wir damit den Anschluß an eine Macht gefunden, die außerhalb der Kausalreihe steht, von der uns darum nichts scheiden kann, was dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen angehört.

Wir sind in Gemeinschaft mit Gott getreten, der allen begrenzten Energien der Welt überlegen ist. Damit haben wir — energetisch ausgedrückt — Anschluß an eine unendliche Energiequelle gefunden, die an jeder Stelle der raumzeitlichen Welt unmittelbar zugänglich ist. **Bei Gott ist kein Ding unmöglich.** Was kraft dieser unendlichen Energie in dieser Welt geschieht, kann im Einzelfall immer nur eine energetisch begrenzte Wirkung sein, auch wenn es sich um Heilung organischer Leiden und Totenerweckungen handelt. Denn alles, was im Zusammenhang des raumzeitlichen Weltprozesses auftritt, das ist eben damit räumlich, zeitlich und energetisch begrenzt. Wer das Ereignis von außen beobachtet, ihm also als wissenschaftlicher Forscher gegenübersteht, der muß es notwendig wie alle anderen Ereignisse behandeln und in den energetischen Kausalzusammenhang einreihen (nötigenfalls durch Annahme irgendeiner neuen bisher noch unbekannten Energieform). Nur wer es von innen erlebt, indem er entweder selbst der Wundertäter ist oder das Wunder an ihm vollzogen wird, erfährt das Ereignis als Wunder. Denn nur wer in diesem inneren Verhältnis zu dem Ereignis steht, spürt, daß hinter der begrenzten Wirkung eine unendliche Energie steht, der nichts unmöglich ist. Er steht an der unerschöpflichen Wunderquelle.

6. Im Bittgebet nehmen wir Stellung innerhalb der unendlichen Kraft Gottes, die in Christus aufgeschlossen ist, um von dort aus die mit begrenzten Energien arbeitende Berechnung der Zukunftsmöglichkeiten aus den Angeln zu heben. **Die Spannung des Bittgebets** darf nicht dadurch abgeschwächt werden, daß die konditionale Formulierung („wenn es dein Wille ist") zu seinem Wesen gerechnet wird, so daß es zu einem bloßen Ausdruck des Danks und der Unterwerfung wird. Denn diese das Gebet beherrschende Ungewißheit über Gottes Willen würde auch ein Handeln unmöglich machen, das von der Gewißheit getragen wird, nach Gottes Willen zu sein.

Daß Gott überhaupt gebeten sein will, d. h. **daß es Sinn hat,** Gott um die Verwirklichung seines Willens zu bitten, der doch „ohne unser Gebet von ihm selbst" geschieht, beruht auf demselben letzten Widerstreit, auf dem auch die Notwendigkeit und der Sinn des Handelns beruht. In beidem tritt nur in verschiedener Form die irrationale Tatsache hervor, daß Gottes Wille im Kampf durchgeführt wird, obwohl er doch als unbedingter dem Kampf entrückt ist.

Daß diese irrationale Tatsache nur im Aufblick auf Christus ertragen werden kann, zeigt sich beim Gebet darin, daß nur das **Gebet im Namen Jesu,** also das aus der Willenseinheit mit ihm hervorgehende Gebet die Gewißheit der Erhörung erlangen kann. Ein Gebet, das die Kraft Gottes zu einem außer dem Willen Jesu liegenden Zweck zu mißbrauchen versucht, kann aus der experimentierenden Unsicherheit nicht herauskommen.

II. Die Sünde, von der Erlösung aus gesehen.

A. Das Wesen der Sünde.

1. Die Sendung Christi ist darum der einzige Weg, auf dem wir den Zugang zu Gott finden können, weil das Verhältnis gestört ist, in dem wir zu Gott stehen sollten, und weil diese Störung so tief geht, daß wir sie nicht aus eigener Kraft aufheben können. Das Wesen dieser Scheidung von Gott können wir nur im Zustand der Erlösung erkennen. **Nur von der Gnadenerfahrung aus geht uns die Tiefe der Sünde auf.**

Wenn sich uns in Christus das Herz des Vaters aufgeschlossen hat, so wird uns klar, was Jesus im Gleichnis vom verlorenen Sohn über das Wesen der Sünde sagt. Wir haben ohne jeden Grund das Vaterhaus verlassen (*ἀποδημεῖν* Lc. 15_{13}) und angefangen, unabhängig von Gott uns selbst zu suchen. Dieses **Heraustreten aus dem Vertrauensverhältnis zu Gott** (sine fiducia erga Deum), dieser Versuch, sich selbst gegen Gott zu behaupten, ist weder durch die Tatsache, daß es ein Gebiet außerhalb des Vaterhauses gibt, noch durch die Freiheit des mündigen Sohnes irgendwie gerechtfertigt.

2. Erst aus diesem primären Urakt der Störung des Vertrauensverhältnisses und der selbstsüchtigen Scheidung vom Vater entstehen dann als Folgen die **sekundären Symptome des Sündenzustandes,** die Unordnung des Trieblebens, der Wechsel zwischen Schwermut und Versuchen, sich durch berauschende Genüsse zu betäuben, die den Willen knechten und unter den Frondienst fleischlicher Leidenschaften bringen. Dieser von Gott losgelöste Lebensgenuß ist immer ein Scheinreichtum (*ἀπάτη τοῦ πλούτου* Mt. 13_{22}, *θεσαυρίζειν ἑαυτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτεῖν* Lc. 12_{21}), ein unhaltbarer innerer Zwiespalt (Gott und dem Mammon dienen, Mt. 6_{24}), aus

dem man bei großem Besitz an irdischen Gütern am schwersten herauskommt (Mc. 10_{24} f. pp.). Aber alle diese vergeblichen Selbstbetäubungsversuche sind nicht die Sache selbst, sondern nur die Folgen derselben, die Früchte des schlechten Baums (Mt. 7_{16} ff., Lc. 6_{43} f.). Daß der Baum selbst schlecht ist, daß wir uns von Gott losgerissen haben, das beruht auf nichts, was außer unserem Willen läge und ihn von außen her beeinflussen könnte (Was von außen in den Menschen hineingebracht wird, das kann ihn nicht verunreinigen Mc. 7_{18} f.), sondern ist ein unerklärlicher Akt der καρδία (Mc. 7_{21} f.). Da diese primäre Tat des Herzens das Wesen der Sünde ausmacht, so ist die Sünde gleich schwer und verdammungswürdig, ob sie sich in bloßen Gedanken und Begehrungen äußert, oder in den vom alttestamentlichen Gesetz verurteilten Taten (Mt. 5_{21} ff.).

B. Die Unerklärlichkeit der Sünde.

1. **Jede Erklärung** der Sünde **würde die Sünde** in irgendeinem Maße **entschuldigen**, also der Anklage des Gewissens ihren Stachel nehmen. Denn eine wirkliche Erklärung der Sünde, d. h. eine solche, die das zu Erklärende nicht schon voraussetzte, müßte die Sünde als Spezialfall aus einem allgemeinen apriorischen oder empirischen Gesetz ableiten, dessen Geltung auch aus anderen außerhalb des Gebiets der Sünde liegenden Tatsachen ersichtlich wäre. In beiden Fällen würde sich der entschuldigende Gedanke einstellen, die Sünde sei etwas, was nach dem Zeugnis der Erfahrung und des Denkens nun einmal zum Wesen der Gesamtwirklichkeit gehöre.

2. Von diesem Gesichtspunkte aus sind alle **Versuche** zu beurteilen, **die Möglichkeit der Sünde zu erklären und ihre Entstehung verständlich zu machen.**

a) Die Erklärungsversuche, die den **empirischen Weg** einschlagen, gehen von der Annahme aus, daß innerhalb der empirischen Wirklichkeit eine Mehrheit letzter Data vorhanden ist, in deren Verhältnis zueinander die Möglichkeit abnormer Verwicklungen begründet ist. Damit wäre der **entschuldigende** Gedanke gegeben, daß die Wirklichkeit, abgesehen von der Sünde, so eingerichtet ist, daß die Sünde entstehen mußte, wenn alles, was potentiell in ihr angelegt ist, zur Aktualisation kommen sollte. Aber alle diese empirischen Erklärungen

der Sünde sind nur **Umschreibungen ihrer Unerklärlichkeit.** Denn das Problem der Entstehung der Sünde ist damit nur in das andere ebenso unlösbare Problem verwandelt, wie das Dasein jener letzten empirischen Data zu erklären ist, aus deren Verhältnis zueinander die Sünde entstehen konnte.

α) Man sucht die Sünde unter dem Einfluß der griechischen Philosophie (Plato) aus dem ursprünglichen **Nebeneinander von Geist und Materie** zu erklären. Die Seele wird durch den materiellen Körper, in den sie eingeschlossen ist, auf eine niedrigere Sphäre herabgezogen. Damit wäre die Sünde durch den Hinweis auf die Natureinrichtung des Menschen, die ihm anerschaffen ist, entschuldigt.

Allein der **Unterschied zwischen Geist und Materie,** der hier vorausgesetzt wird, ist keine Tatsache, die auf rein empirischem Wege ohne ethische Voraussetzung vorgefunden worden wäre. Denn die reine Erfahrung führt nur auf einen Komplex von Bewußtseinsphänomenen, deren Inhalt von vornherein in die Formen der raumzeitlichen Anschauung und der Kategorien gefaßt ist, ohne daß diese Formen auch nur in Gedanken als geistige Funktionen von ihrem inhaltlichen Stoff unterschieden werden könnten. Wenn innerhalb dieses, erkenntnistheoretisch betrachtet, gleichartigen Gebiets von Bewußtseinsphänomenen zwischen Geist und Materie unterschieden wird, so **beruht** diese Distinktion, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, **auf einer ethisch-religiösen Wertunterscheidung,** die bestimmte Phänomene als höhere, „geistige" Werte vor andern Erscheinungen als niedrigeren, bloß „materiellen" Erscheinungen auszeichnet (vgl. den Zusammenhang des Unterschieds zwischen Geist und Materie mit dem asketischen Lebensideal).

Es muß also bereits ein unabhängig von allen erkenntnistheoretischen Erwägungen gewonnenes höchstes Wertkriterium vorhanden sein, wenn sich der Unterschied zwischen **„Geist"** und **„Fleisch"** konstituieren soll (vgl. den an Christus orientierten Gegensatz zwischen πνεῦμα und σάρξ in den paulinischen Briefen, von dem aus z. B. Kol. 2_{20} ff. asketische Lebensregeln als sarkisch beurteilt werden können). Die Konstatierung einer dem höchsten Wert entgegengesetzten, „materiellen" oder „fleischlichen" Wirklichkeit ist also nicht eine Erklärung der Sünde, sondern nur die Feststellung ihrer unerklärlichen Tatsächlichkeit.

β) Unter dem Einfluß der praktischen Philosophie Kants erklärt man die Sünde aus dem in der Uranlage der Menschenseele enthaltenen Gegensatz zwischen **praktischer Vernunft** und **Sinnlichkeit, Pflicht** und **Neigung.** Auch damit wäre die Sünde als Verwirklichung einer ursprünglichen Potenz unserer Naturveranlagung entschuldigt.

Allein der hier vorausgesetzte Unterschied zwischen Wollen und Begehren, zwischen der Fähigkeit zur autonomen Selbstbestimmung und dem Gefühl der Lust und Unlust ist **kein empirischer Befund der psychologischen Beobachtung.** Denn nach dieser ist kein Wollen denkbar ohne Lust an dem gewollten Objekt und keine Lust an einem Objekt ohne keimartigen Willen zur Aneignung.

Wille und Lust treten erst auseinander, wenn ein bestimmter Inhalt als höchstes Gut und allgemeingültiges Gesetz ins Bewußtsein getreten ist, von dem aus dann alle ihm entsprechenden Willensbewegungen als autonome Wollungen, alle übrigen Willenstendenzen als eine minderwertige Klasse von Willenserscheinungen, also als Neigungen, schwankende Lust- und Unlustgefühle und sinnliche Triebe beurteilt werden. Die Konstatierung dieser zweiten Klasse von Willensfunktionen als einer psychologischen Tatsache ist also nur ein anderer Ausdruck für das Dasein der Sünde, keine Erklärung desselben.

γ) Ähnlich ist es mit der andern psychologischen Erklärung der Entstehung der Sünde aus dem **Verhältnis zwischen Erkenntnisvermögen und Willensvermögen.** Das Bewußtsein der Sünde entsteht nach Schleiermacher „aus der ungleichmäßigen Entwicklung der Einsicht und der Willenskraft". Die durch Akte des Selbstbewußtseins angeeignete Einsicht in die Vorzüglichkeit der „Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtsein einigen, ohne es zu hemmen", findet schon bei ihrer Entstehung ein fleischliches Trieben vor, das einen Vorsprung vor ihr hat, und kann darum nicht sofort den Willen mit entsprechender Intensität in Bewegung setzen (Schleiermacher, D. Christl. Glaube, 1. T., S. 313 ff.). Wenn diese ungleichmäßige Entwicklung der Seelenvermögen ein Tatbestand wäre, dem die ethische Beurteilung neutral gegenüberstehen könnte, so wäre damit die Entstehung der Sünde psychologisch verstanden und entschuldigt.

Allein da ein Wille, der mit dem Willen Gottes eins ist, die Kraft des Unendlichen auf seiner Seite hat, so ist es keine Erklärung und Entschuldigung für seine Niederlage, wenn ihm ein

auch noch so sehr durch Gewöhnung und zeitlichen Vorsprung erstarkter Gegner gegenübersteht.

δ) Endlich ist versucht worden, die Möglichkeit der Sünde aus der Tatsache zu erklären, daß **Gott, die menschlichen Ich und die Welt** als die drei letzten Data der Wirklichkeit gegeben sind. Aus dieser Tatsache ergibt sich die Möglichkeit, daß ein menschliches Ich, statt sich Gott zu unterwerfen und zum Besten der andern tätig zu sein (d. h. die anderen Ich als Selbstzwecke zu behandeln), entweder sich selbst sucht und die andern nur als Mittel zu seinen eigenen Zwecken gebraucht (Selbstsucht, Lieblosigkeit oder Egoismus im Unterschied von Liebesübung oder Altruismus) oder daß es sich an die Welt hängt und über dem Genuß der Gaben den Geber vergißt (Weltlust).

Wenn Gott, die Pluralität der Ich und die Welt drei gegenständliche Data wären, deren Dasein und gegenseitige Unterschiedenheit unabhängig von der sittlich-religiösen Stellungnahme festgestellt werden könnte, wie das Dasein von Gegenständen der deskriptiven Naturwissenschaft, so wäre die Einteilung der Gesamtwirklichkeit in diese drei Urelemente in der Tat eine Erklärung der Möglichkeit der Sünde und damit eine Entschuldigung derselben. Denn die Gesamtwirklichkeit wäre dann durch ihre festliegende Ureinteilung von vornherein so eingerichtet, daß dem einzelnen Ich die Richtung auf sein eigenes Selbst, das ihm ja am nächsten liegt, und die Richtung auf die Welt, in die es ja hineingestellt ist, mindestens ebenso nahegelegt wäre wie die Richtung auf Gott.

Allein die eigentümliche Geschiedenheit von Gott, Ich und Welt, in der wir leben, ist nicht ein Grund, sondern eine Folge des gefallenen Weltzustandes. In der perspektivischen Weltform, auf der die Geschiedenheit der drei Wirklichkeiten beruht, ist ja, wie wir gesehen haben (vgl. S. 22f.), etwa enthalten, das uns Gott verhüllt. Das Verhältnis jener drei Größen, wie wir es in unserer jetzigen Erfahrung vorfinden, kann also nicht zur Erklärung der Sünde dienen. Es setzt vielmehr den Abfall von Gott schon als unerklärlichen Tatbestand voraus.

b) Die zweite **spekulative Methode**, die Sünde zu definieren und zu erklären, geht nicht von einer bestimmten empirischen Beschaffenheit der Wirklichkeit, sondern von der aprioriischen Form jeder möglichen Wirklichkeitserfahrung aus, welche die letzte Voraussetzung

alles Denkens ist, nämlich vom Verhältnis zwischen **Absolutheit und Relativität, Unendlichkeit und Endlichkeit.** Die Möglichkeit der Sünde ergibt sich aus der Endlichkeit, die zum Wesen jedes denkbaren Bewußtseins gehört. So ist die Sünde nach Biedermann (Christl. Dogmatik[1] S. 640 f.) *der Form nach* ein Akt der Selbstbestimmung des endlichen Geistes, *dem Inhalt nach* ein Sichselbst-wollen des endlichen Ich gerade in seiner natürlichen Endlichkeit. Der allgemeine Grund ihrer Möglichkeit liegt im realen Für-sich-sein des endlichen Geistes gegenüber dem Unendlichen.

Mit dieser Zurückführung der Sünde auf die abstrakte Antinomie zwischen Unendlichem und Endlichem wäre die Sünde erklärt und aus dem allgemeinen Wesen aller Wirklichkeit *entschuldigt*, wenn dieses höchste Abstraktum unabhängig von der Sünde durch das reine Denken festgestellt werden könnte.

Allein die *abstrakte Fassung* des Weltgrundes ist selbst nur ein Ausdruck der höchsten *Sündennot*, in der wir nach der konkreten Wirklichkeit des unendlichen Gottes ausschauen. Es ist also wieder nur eine Beschreibung, nicht eine Erklärung oder Entschuldigung des Sündenzustandes, wenn wir uns darauf berufen, daß uns unser Denken von jeder Wirklichkeit aus auf eine unlösbare Antinomie führt.

c) Eine dritte Gedankenreihe, die zur Erklärung der Sünde dient, geht weder vom Gegensatz innerhalb der empirischen Wirklichkeit noch von der Antinomie des Denkens, sondern **vom Wesen des Guten** oder der Hingabe an Gott aus. Zum Wesen des ethischen Handelns oder der persönlichen Hingabe an Gott gehört die Freiwilligkeit. Diese hat zur notwendigen Voraussetzung die **Wahlfreiheit**, also die Fähigkeit, die Hingabe zu üben oder zu versagen.

Auch dieser einleuchtende Gedanke wird zu einer *Entschuldigung* der Sünde, sobald er etwas anderes als eine Umschreibung ihres unerklärlichen Tatbestands sein will, d. h. sobald er die Meinung erweckt, daß er vom Wesen des ethischen Handelns oder der Hingabe an Gott ausgehe, wie es an und für sich, abgesehen von der Tatsache der Sünde, durch reines Denken festgestellt werden könnte. Denn die Wahlfähigkeit schließt in sich, „daß der Widerspruch gegen Gott als Möglichkeit in das Bewußtsein falle" (Kähler, Wiss. d. chr. L. S. 278). Die Vergegenwärtigung dieser entgegengesetzten Möglichkeit im Bewußtsein nimmt aber mindestens Zeit und Kraft in Anspruch, die der reinen Hingabe an Gott entzogen wird. Die Wahlfähigkeit

schließt somit nicht nur die Möglichkeit der Sünde, sondern streng genommen den Anfang einer wirklichen Sünde, nämlich einer Unterlassungssünde ein.

Diese Entschuldigung der Sünde als einer Betätigung des zum Wesen der ethischen Handlung gehörenden liberum arbitrium ist aber hinfällig. Denn nur deshalb können wir uns eine freiwillige Hingabe an Gott nicht ohne das Bewußtsein der entgegengesetzten Möglichkeit vorstellen, weil sich diese entgegengesetzte Möglichkeit einer widergöttlichen Willensrichtung mindestens als Gedanke in unserem Bewußtsein befindet. Nur weil wir den Gedanken dieser entgegengesetzten Möglichkeit nicht aus unserem Bewußtsein verbannen können, erscheint uns eine Hingabe an Gott, die eine entgegengesetzte Möglichkeit gar nicht in Erwägung zieht, als willenloses Determiniertwerden. Wir können uns infolge unserer Sünde eine ungebrochene Willensentscheidung, für die eine entgegengesetzte Möglichkeit gar nicht in Betracht kommt, weil sie außerhalb des Bewußtseins liegt, die also noch „nicht weiß, was gut und böse ist", gar nicht mehr vorstellen.

Der Begriff eines liberum arbitrium, das sich auch gegen Gott entscheiden kann, ist somit ein Produkt des Sündenzustandes, kann also zur Erklärung und Entschuldigung desselben nicht herangezogen werden.

3. Ist die Entstehungsursache der Sünde nicht ein ursprünglich gegebener Gesamtzustand der Dinge, in welchem entweder die Wirklichkeit oder doch die Möglichkeit der Sünde begründet wäre, so kann die Entstehung der Sünde nur als eine schlechterdings unerklärliche **Urtat** bezeichnet werden, welche erst durch ihre Verwirklichung die Möglichkeit der Sünde schuf, d. h. den Zustand herbeiführte, in welchem die Alternative zwischen Gut und Böse, Hingabe an Gott und Abfall von ihm geschaffen war.

So werden wir auf den Gedanken eines **Sündenfalls** geführt, der einen **Urstand** (status integritatis) aufhob, dessen Eigentümlichkeit es war, daß in ihm „die Augen" für die Möglichkeit des Bösen noch gar nicht „aufgetan" waren (Gen. 2_{25}, 3_5), also das Bewußtsein der doppelten Möglichkeit noch nicht vorhanden war. Sobald aber mit jener Urtat die Möglichkeit des Bösen ins Bewußtsein getreten ist (status corruptionis), so ist damit nicht nur jener Urstand selbst, sondern auch die Möglichkeit, sich in Gedanken eine Vor-

stellung von ihm zu machen, ein für allemal verloren gegangen. Denn wenn wir auch die Möglichkeit des Bösen in Gedanken negieren, so ist diese Möglichkeit auch in diesem Negationsakt immer noch als nie eleminierbarer Gegenstand des Bewußtseins vorhanden, der es ein für allemal unmöglich macht, ein Bewußtsein zu denken, für das diese Möglichkeit nicht vorhanden war. Auch die naive Unschuld des Kindes (innocentia puerilis), das den vorhandenen Gegensatz nicht sieht, ist ein unzutreffendes Bild für einen Zustand, für den der Gegensatz gar nicht vorhanden ist. Der Zwiespalt, in dem wir uns befinden, wenn wir als Gefallene vom Urzustand sprechen wollen, wird in der altprotestantischen Dogmatik ausgedrückt durch die Unterscheidung zwischen der reinen, ursprünglichen **Gottebenbildlichkeit** des Ich (imago Dei specialiter et proprie accepta), die jenseits der Möglichkeit des Bösen liegt, über die wir darum nur in negativen Vollkommenheitsprädikaten sprechen können, deren positiver Inhalt jenseits unseres Horizontes liegt, und der gebrochenen Gottebenbildlichkeit (similitudo oder imago Dei generaliter et abusive accepta), der geistigen Willensfreiheit, d. h. der neben dem Sündenzustand vorhandenen Möglichkeit der Hingabe an Gott, die aber nur durch Christus realisierbar ist.

4. Wenn wir uns mit unserem raumzeitlich beschränkten Anschauungsvermögen ein Bild vom Urfall machen wollen, so müssen wir uns den Urfall als ein geschichtliches Ereignis vorstellen, wie es die biblische Erzählung tut. Seinem wahren Wesen nach kann aber der Urfall kein zeitliches Ereignis sein. Sonst läge ja auch der Urstand, der dem Fall vorangeht, innerhalb der Geschichte. Es müßte also prinzipiell möglich sein, durch historische Rückschlüsse sich eine Vorstellung vom Urstand zu machen. Dann könnten wir uns wenigstens in Gedanken in dieses goldene Zeitalter zurückflüchten, so wie man sich in der Phantasie in die glücklichen Tage der Kindheit zurückversetzt. Damit könnten wir uns also bis auf einen gewissen Grad selbst aus dem Zustand erlösen, in den wir durch den Urfall hineingeraten sind. Diese geistige Selbsterlösung ist uns nur dann abgeschnitten, wenn der Urfall völlig jenseits der Geschichte liegt. Der Urfall muß also **ein überzeitlicher und übergeschichtlicher Akt** sein, der mit zu den Wesensgrundlagen der ganzen raumzeitlichen Welt gehört.

C. Das Subjekt der Sünde oder die Sünde als Verführung des Satans und als menschlicher Akt, als Erbsünde und als wirkliche Sünde.

1. Durch das Bisherige ist nur die Entstehung der Sündennot aus einer unerklärlichen Urtat festgestellt. Die **Frage nach dem Subjekt dieser Tat** ist aber noch offen gelassen. Für die Bestimmung des Subjekts der Sünde sind **drei Erwägungen** maßgebend, die sich schon im Bisherigen aus dem Wesen des Sündenzustandes als der tiefsten in der Scheidung vom unendlichen Gott bestehenden Not ergaben.

a) Die Sünde muß eine Tat sein, die **über den Unterschied aller möglichen Subjekte übergreift.** Denn jede Einschränkung derselben auf ein Subjekt unter Ausschluß anderer Subjekte würde die Sünde als eine begrenzte individuelle Notlage erscheinen lassen, ihr also den Charakter der tiefsten, unendlichen Not nehmen.

b) Sobald aber dieser übergreifende Akt als ein unterscheidbares Ereignis neben die individuelle Tat bzw. jenseits derselben verlegt würde, so daß es möglich wäre, ein Kausalverhältnis zwischen einer ersten überindividuellen und einer zweiten individuellen Sündentat herzustellen, so wäre die Unerklärlichkeit und Unentschuldbarkeit der Sünde beseitigt. Denn dann wäre die Sünde als Produkt aus einer jenseits des Subjekts liegenden Gesamttat erklärt und entschuldigt. Die überindividuelle Tat muß also **gleichzeitig ganz mit der Tat des individuellen Subjekts in eins zusammenfallen;** und die individuelle Tat muß das Bewußtsein in sich tragen, die über alle Individuen übergreifende Gesamttat aller möglichen Subjekte zu sein.

c) Die Sünde ist als Abweichung vom Willen des unendlichen Gottes ein Versuch, die Herrschaft Gottes einzuschränken. Da aber das Wesen Gottes mit der absoluten Unbeschränktheit seiner Herrschaft steht und fällt, so ist sie also ein, wenn auch sinnloser Versuch, Gott seine Gottheit zu nehmen und einen ihm entgegengesetzten Willen auf den Thron der Allmacht zu setzen, diesem Willen also eine Gott entgegengesetzte, aber eben damit Gott analoge Bedeutung zu geben. Die irrationale Realität der Sünde enthält somit die irrationale Realität eines Gegengottes oder **Satans** in sich, deren Statuierung logisch betrachtet ein Widerspruch in sich selbst ist. Mit dieser widerspruchsvollen Inanspruchnahme der göttlichen Befugnisse ist aber gegeben, daß dieser widergöttliche Wille sich

auch das Verhältnis zum individuellen Ich anmaßt, das Gott allein zukommt. Er will der Allgegenwärtige sein, der nicht von außen her an den Willen herantritt, sondern so, daß der Wille im Willensakt mit ihm identisch sein kann, so daß Freiwollen und von ihm Bestimmtwerden sich nicht ausschließt, sondern einschließt.

Die Zurückführung der Sünde auf einen **satanischen Akt** kann darum niemals eine Erklärung und Entschuldigung der Sünde aus einem jenseits ihrer selbst liegenden Faktor sein. Denn dieser satanische Akt **fällt ganz mit der individuellen Sündentat in eins zusammen.** Diese individuelle Tat trägt aber das Bewußtsein in sich, gleichzeitig die jenseits der individuellen Unterschiede stehende Tat eines Allgegenwart für sich in Anspruch nehmenden widergöttlichen Willens zu sein.

2. Aus diesen drei Erwägungen ergibt sich: die Urtat des Sündenfalls ist immer gleichzeitig

a) die durch nichts außer ihr Liegendes motivierte Tat meines **eigenen Ich,**

b) die Tat dieses Ich als eines über alle Unterschiede der Subjektivitäten **übergreifenden Ich,**

c) die Tat dieses Ich als Organs des **satanischen,** überindividuelle Allgegenwart für sich in Anspruch nehmenden **Willens.**

Die Einheit dieser drei Aussagen geht uns auf, wenn wir durch den **Anblick Jesu** von der Realität unseres Sündenzustandes überführt worden sind und die Art, wie er mit den Sündern umging, auf uns anwenden können. Er behandelt die Sündennot immer gleichzeitig als **individuelles** Verlassen des Vaterhauses, das mit allen seinen Folgen selbstverschuldet ist, und als Ausdruck eines überindividuellen **Gesamtzustandes,** einer **Satansherrschaft,** die nur mit seinem Kommen gebrochen wird.

Ist die Brechung der Satansherrschaft durch Christus eine nur individuell anzueignende und doch zugleich über alle Unterschiede der Individuen übergreifende Gesamttat (s. unten Abschnitt III), so wird dadurch auch die Herrschaft der Sünde, die sich dieser Gottestat als widerstreitendes Analogon entgegenstellt (s. 1, c) zu einer individuellen und zugleich **überindividuellen Tat.** So tritt dem Christus, in dem eine über alle Subjekte übergreifende Erlösung von der Sünde

vollzogen ist, ein entgegengesetzt analoges übergreifendes Ich gegenüber, in welchem alle gesündigt haben (vgl. die Gegenüberstellung von **Adam** und **Christus** Röm. 5_{12} ff.).

3. Dieses **eigenartige Verhältnis zwischen Einzelich und überindividuellem Ich, Einzelwillen und Gesamtwillen,** das wir praktisch unmittelbar erleben, bleibt theoretisch undenkbar, solange wir noch nicht verstanden haben, daß zwischen nichtgegenständlichen Ichwesen ein völlig anderes Verhältnis besteht als zwischen raumzeitlichen Gegenständen. Wie wir gesehen haben (S. 21), ist ein spezifischer Unterschied zwischen der perspektivischen Mannigfaltigkeit höherer Ordnung, die aus Bewußtseinswelten zusammengesetzt ist, und dem elementaren perspektivischen Verhältnis, in dem die räumlichen und zeitlichen Gegenstände zueinanderstehen, die in der Bewußtseinswelt eines einzelnen Ich zusammengeschaut werden. Wenn wir das exklusive Nebeneinander von raumzeitlichen Gegenständen auf das Verhältnis der Personen übertragen, so erscheinen die Ichwesen als einsame Monaden, die unabhängig voneinander ihre Entscheidungen treffen. Wir müssen aber alle gegenständlichen Beziehungen beiseite lassen, wenn wir die höheren Ordnungen des persönlichen Lebens fassen wollen. Wir müssen ganz unvoreingenommen auf die Uraussagen achten, die wir als existierende Wesen über unsere Lage machen. Dann stoßen wir auf den paradoxen Tatbestand: **Willen können** voneinander unterschieden und doch **ineinander sein.** Ein überindividueller Wille, den ich von meinem persönlichen Willen unterscheide, kann in mir wollen, so daß ich seinen Einfluß auf mich nicht als eine Aufforderung von außen empfinde, die ich befolgen oder ablehnen kann, sondern als eine dämonische Macht, die von meinem innersten Wollen Besitz ergriffen hat.

4. Damit haben wir den Gesichtspunkt gewonnen, um das Dogma von der **Erbsünde** und die Geschichte dieses Dogmas zu verstehen und zu beurteilen.

Das Dogma von der Erbsünde erwächst aus dem Erlebnis der Einheit des individuellen und des überindividuellen Akts in der sündigen Tat. Diese Einheit zwischen der Sünde als Einzelakt und der Sünde als der über den Unterschied der Subjektivitäten übergreifenden Gesamttat erleben wir nach dem Bisherigen nur, wenn uns in der Errettung durch Christus die unendliche Tiefe

der Sünde aufgeht, aus der wir gerettet werden. Denn in der Errettung durch Christus liegt ja auch die Einheit zwischen dem individuellen und dem über alle Unterschiede zwischen den Individuen übergreifenden Rettungsakt.

Sobald diese Einheit zwischen dem individuellen und überindividuellen Charakter des Sünden- und Gnadenakts nicht mehr mit der Intuition des unmittelbaren Erlebens erfaßt wird, treten der individuelle und der überindividuelle Akt als **zwei Vorgänge** auseinander, die nun wie zwei Gegenstände der raumzeitlichen Welt in ein **kategoriales Verhältnis** zueinander gesetzt werden müssen. Damit sind aber sowohl für das Wesen der Sünde als für das Wesen der Erlösungsgnade zwei einander widerstreitende Auffassungsmöglichkeiten gegeben, die beide das Ziel in entgegengesetzter Richtung verfehlen:

a) Für das **Wesen der Sünde** entstehen folgende zwei Auffassungsmöglichkeiten:

α) Entweder man verlegt den primären **Ausgangspunkt** der Sünde in den **individuellen Akt** und leitet die Sünde als Gesamttat nur als Folgeerscheinung aus der Summation individueller Akte ab. Auf diese Weise ist zwar der sündige Einzelakt durch keine kausale Ableitung aus etwas entschuldbar, was außer ihm selbst liegt. Aber die Sünde hat den Charakter der unendlich tiefen Not verloren. Denn die Sündennot wird durch die Möglichkeit und Wirklichkeit eines neben dem sündigen Akt stehenden sündenfreien Gebiets (in andern Subjekten und andern Lebenslagen desselben Subjekts) gemildert. Die Erbsünde ist dann nur noch die Sünde als soziale Erscheinung, an der der Einzelne nur teil hat, sofern er sich aktiv an ihr beteiligt, oder das „Reich der Sünde" (A. Ritschl, L. v. d. Rechtf. u. Vers. III, S. 317 ff.). Daß „alle gesündigt haben", das ist unter diesen Voraussetzungen eine Behauptung, die durch nichts begründet werden kann.

β) Oder der primäre **Ausgangspunkt** der Sünde ist die **überindividuelle Gesamttat.** Die sündigen Einzelakte sind eine Folgeerscheinung desselben. Infolgedessen entsteht zwischen Gesamttat und individuellem Akt ein kausales Verhältnis, das ein zeitliches Distanzverhältnis in sich schließt. Daß bedeutet in seiner speziellen Anwendung auf das am menschlichen Organismus orientierte Bewußtsein: Die sündige Gesamttat muß, da sie ja für

alle menschlichen Individuen eine bereits vollzogene, also vergangene sein muß, ein **Akt des ersten Menschen** sein, den dieser als Repräsentant aller vollzogen hat. Zwischen dieser überindividuellen Urtat und der individuellen Sünde besteht ein Kausalzusammenhang wie zwischen zwei Naturerscheinungen, die im Kausalverhältnis zueinander stehen. Da es sich um ein Kausalverhältnis zwischen menschlichen Organismen handelt, die voneinander abstammen, so kann dieser Kausalzusammenhang nur das physiologische Verhältnis der **Vererbung** sein.

Damit ist der Sünde zwar der Charakter der tiefsten, durch keine Einschränkung auf das Individuum und den Einzelakt gemilderten Not gewahrt. Aber dafür ist sie als notwendige Folge eines jenseits ihrer selbst liegenden Urfalls entschuldbar geworden. Sie kann dann, streng genommen, nur noch als **Krankheit** bezeichnet werden.

b) Diese beiden Auffassungen der Sünde haben zwei einander widerstreitende Auffassungen der **Gnade** zur Folge, die ebenfalls in entgegengesetzter Richtung vom Ziel abweichen.

α) Konstituiert sich die Sünde durch den individuellen Einzelakt, neben dem die Entscheidung für das Gute mindestens als Möglichkeit steht, dann ist zwar sichergestellt, daß auch die Aneignung, die Befreiung von der Sünde, sich in einem **individuellen Akt** vollzieht, der durch nichts außer ihm selbst Liegendes determiniert wird. Aber da die Möglichkeit der Entscheidung für das Gute im Sündenzustand als solchem schon enthalten ist, so ist die in Christus angebotene Rettung nicht der einzig mögliche Ausweg aus dem Sündenzustand. Die Erlöserbedeutung Christi wird also eingeschränkt.

β) Konstituiert sich die Sünde durch die überindividuelle Gesamttat, von der sich der Einzelne durch keinen individuellen Akt emanzipieren kann, so ist zwar die **überindividuelle Erlösungstat** der einzig mögliche Ausweg aus dem Sündenzustand. Aber wie die Einzelsünde durch den außer ihr liegenden Urfall kausal hervorgerufen wird, so wird auch die individuelle Aneignung der Gnade durch die außer ihr liegende überindividuelle Erlösung kausal hervorgebracht (Prädestination im Sinne einer als äußerer Zwang an das Subjekt herantretenden Determination).

Der Gegensatz zwischen diesen beiden entgegengesetzten Auffassungen von Sünde und Gnade, der im Kampf zwischen **Augustin**

und **Pelagius** und zwischen **Luther** und **Erasmus** am schärfsten zum Austrag kam, läßt sich nicht dadurch ausgleichen, daß man einen **Kompromiß** zwischen beiden Anschauungen schließt und die Sünde teils als Folge des Urfalls, teils als individuellen Akt erklärt, indem man etwa die **potentielle Veranlagung** zur Sünde auf Vererbung zurückführt, für die **Aktualisierung** dieser Anlage aber das Individuum verantwortlich macht.

Denn dieser Kompromiß wird mit Recht von beiden entgegengesetzten Anschauungen gleich stark bekämpft, vom Pelagianismus, der es falsch findet, das ererbte Element des Sündenzustands überhaupt als Sünde und nicht bloß als Krankheit zu bezeichnen, vom Augustinismus, dem eine bloß potentielle Erbsünde als falsche Milderung des Sündenzustands erscheint.

Die **ursprüngliche Auffassung der Reformatoren,** welche diesen Kompromiß verschmäht und in paradoxer Weise die absolute **Unvermeidlichkeit** und die absolute **Unentschuldbarkeit** der Sünde gleich stark behauptet, kommt darum der Wahrheit am nächsten. Die Erbschuld ist nach den loci von 1521 nicht ein Resultat des physiologischen Vererbungszusammenhangs, sondern der mit dem Sündenfall eintretenden Abwesenheit des heiligen Geistes, deren notwendige Folge die Selbstliebe war (Fieri enim nequit, quin sese amet creatura, quam non absorpsit amor Dei, loci comm. ed. Kolde S. 82). Die Selbstliebe ist aber als ein gegen Gott gerichteter Affekt (contemptus et odium Dei statt sensus Dei, fiducia in Deum, amor Dei) nicht eine neutrale, pathologische Potenz, sondern eine unentschuldbare Aktion.

D. Sünde und Übel.

1. **Die Unterscheidung zwischen Sünde und Übel** entsteht dadurch, daß wir von dem, was wir als unsere eigene Tat ansehen, für die wir unmittelbar verantwortlich sind, etwas anderes unterscheiden, das wir nicht tun sondern erleiden, für das wir also entweder überhaupt nicht verantwortlich sind oder doch nur mittelbar, wenn es als unbeabsichtigte Folge unserer Tat über uns kommt. Diese Unterscheidung zwischen dem, was wir tun, und dem, was wir erleiden, ruht aber nicht auf Merkmalen, die sich objektiv feststellen lassen, sondern kommt durch eine nicht mehr erklärbare **Urentscheidung unseres Gewissens** zustande. Dieses macht uns für bestimmte Gedanken, Worte und Taten verantwortlich. Für andere

Ereignisse dagegen, auch wenn es Handlungen unseres eigenen Körpers oder Vorstellungen unseres eigenen Bewußtseins sind, dürfen wir nach Aussage unseres Gewissens die Verantwortung ablehnen und sie als Zwangshandlungen und krankhafte Erscheinungen ansehen, also als etwas, das wir nicht getan sondern erlitten haben. Aber wenn uns auch das Gewissen das, was wir leiden, nicht unmittelbar als Schuld anrechnet, so kann doch ein mittelbares Verhältnis zwischen verschuldeter Tat und erlittenem Übel bestehen. Das Übel kann Folge von eigener oder fremder Schuld sein.

2. Nun finden wir uns, wie wir gesehen haben, schon beim Erwachen des Bewußtseins in der perspektivischen Form der Erfahrungswelt vor, in der sich unser ganzes Erkennen und Wollen unwillkürlich bewegt. Unser Gewissen macht uns für diese Grundform der Welt nicht unmittelbar verantwortlich. Sobald uns aber Gott Wirklichkeit geworden ist und wir in seiner Gegenwart stehen, drängt sich uns der Gewissenseindruck auf, daß **die ganze Kreatur vor Gott unrein ist** (vgl. das eigentümliche kosmische Unreinheitsgefühl der alttestamentlichen Beter), daß vor ihm nichts Lebendiges gerecht ist, daß also schon in der Grundform alles irdischen Lebens etwas enthalten ist, das uns nicht nur mit Gott verbindet und ihn uns offenbart, sondern das uns zugleich von ihm scheidet und ihn uns verhüllt (s. S. 22 ff.). So kommt es zu dem Gewissenseindruck, der, wie alle Gewissensentscheidungen, etwas Letztes und Unerklärliches ist: Es besteht ein **Zusammenhang zwischen der Sünde und der Grundform der Welt**, zwischen der Störung der Gemeinschaft mit Gott, dem Bruch des Vertrauensverhältnisses, der das innerste Wesen der Sünde ausmacht, und der Unsichtbarkeit und Ungewißheit Gottes, die in der Grundform der Erfahrung begründet ist.

Wir fühlen diesen Zusammenhang, wenn wir uns zum Bewußtsein bringen, wie sich die perspektivische Ordnung der Erfahrung in ihren beiden Hauptformen im praktischen Leben auswirkt. Die perspektivische Gruppierung der Bewußtseinswelten entspricht dem Selbstbehauptungsdrang des Gott entfremdeten Ich. Denn bei dieser Gruppierung steht immer Ein Ich im Mittelpunkt der ganzen Erfahrungswelt. Dieses Ich erlebt nur seine eigenen Leiden und Freuden unmittelbar. Was in andern vorgeht, kann es nur mittelbar, aus der Entfernung, nachempfinden. Dadurch ist das Ich imstande, die anderen Wesen rücksichtslos zu verdrängen und zu ver-

gewaltigen. Es entsteht der **Existenzkampf**, der ein Grundgesetz der Lebensentwicklung bildet. Das bewegte perspektivische Bild alles raumzeitlichen Geschehens, bei dem das Erlebnis des flüchtigen Augenblicks im Mittelpunkt steht und Vergangenheit und Zukunft in den Hintergrund drängt, entspricht dem Bedürfnis des Gott entfremdeten Ich, in ruheloser **Flucht vor sich selber** über dem Augenblick die Ewigkeit zu vergessen.

3. So werden wir zu der Anschauung geführt, die in der biblischen Erzählung von der Austreibung aus dem Paradies eindrucksvoll dargestellt ist: das Weltleid ist eine Folge der Weltschuld. Der Fluch, der auf den Urformen unseres Daseins lastet (Existenzkampf, Arbeit ums Brot, Geschlechtsleben, Krankheit und Tod gen. 3_{14} ff.), ist die Folge eines Falls, durch den wir die Gemeinschaft mit Gott verloren haben. Prägnant zusammengefaßt: **„der Tod ist der Sünde Sold"** (Röm. 6_{23}). Die Todesgestalt der Welt ist der äußere Ausdruck für die innere Loslösung von Gott, in der wir uns befinden. Diese Todesgestalt der Welt zeigt sich vor allem in einem Doppelten. a) Die Grundform des Weltgeschehens ist der **Fluß der Zeit**, in der alles, was Gegenwart ist, sofort wieder ins Grab der Vergangenheit sinkt. Das ist die schon im A. T. so stark betonte Vergänglichkeit unseres ganzen Daseins („Alles ist eitel" coh. 1_2 ff., Ps. 90_5 ff., *ματαιότης, δουλία τῆς φθορᾶς* Röm. 8_{20} f.). b) Kein Leben kann wachsen, ohne Leben zu zerstören. Die Symbiose, die gegenseitige Hilfe, auf die alle Lebewesen angewiesen sind, ist nur dadurch möglich, daß gleichzeitig zwischen allen Elementen der organischen Welt (Stämmen, Individuen, Gliedern des Einzelorganismus) ein fortwährender **Kampf um alle Existenzmittel** geführt wird.

4. Dieser Zusammenhang zwischen Weltschuld und Weltleid ist aber nicht ein Verhältnis zwischen bestimmten einzelnen Sünden und bestimmten einzelnen Leiden, die als Strafe darauf gesetzt wären. Es ist darum auch **kein quantitatives Proportionsverhältnis zwischen Sünde und Übel** vorhanden (vgl. die Ablehnung eines solchen Verhältnisses durch Jesus Lc. 13_1 ff.). Der Zusammenhang besteht nur zwischen dem überindividuellen Abfall von Gott, an dem wir alle teilhaben, und dem Leid als Gesamtzustand der Welt. Es hat also nur dann Sinn, von diesem Zusammenhang zwischen Sünde

und Übel zu sprechen, wenn zwischen allen Ichwesen (im Gegensatz zur monadologischen Auffassung des Einzelich vgl. S. 52) nicht bloß ein Verhältnis der Geschiedenheit sondern auch eine überindividuelle Zusammengehörigkeit besteht.

5. Ist das Weltleid im ganzen wie in seinen einzelnen Auswirkungen eine Folge unserer Gottentfremdung, dann **läßt es sich nur von der einen Stelle aus überwinden**, an der Gott uns trotz unserer Scheidung von ihm unmittelbar nahe tritt, nämlich **„in Christus"**. Wenn wir in Christus gewiß geworden sind, daß uns nichts von Gottes Liebe scheiden kann, dann ist der Fluch des Weltleids, wenn er auch äußerlich bestehen bleibt, innerlich überwunden und in Segen verwandelt (Röm. 8_{28}). Wir erleben, was Schleiermacher meint, wenn er sagt: „Solange jeder Augenblick menschlichen Selbstbewußtseins . . . . durch das Gottesbewußtsein bestimmt ist, und alles sinnliche und leibliche darauf bezogen, solange konnte jener Gegensatz nicht als Lebenshemmung in das Gesamtbewußtsein aufgenommen werden, weil durch denselben das Gottesbewußtsein auf keine Weise gehemmt, sondern nur die Resultate desselben anders gestaltet werden konnten (Schleiermacher, der Chr. Gl. 2. T. Hendelsche Ausg., S. 360).

III. Die Lösung der Sündennot.

Einleitung.

Wenn die Erlösung von der Sünde ein Prozeß wäre, der nach Art eines Naturvorgangs mittels der Kategorien der deskriptiven Wissenschaft dargestellt werden könnte, so wäre es das Gegebene, bei dieser Darstellung zunächst von dem Unterschied auszugehen zwischen dem Erlösungsfaktum, wie es sich an und für sich jenseits unserer **subjektiven** Aneignung vollzogen hat, und der Aneignung seiner erlösenden Wirkung durch die menschlichen Subjekte, und dann in der Beschreibung des **transsubjektiven** Erlösungsfaktums wieder zwischen dem **Subjekt** der Erlösungstat und dem **Vollzug** dieser Tat zu unterscheiden. So würde sich die traditionelle Einteilung ergeben: 1. die Person des Erlösers, 2. das Erlösungswerk, 3. die Aneignung der Erlösung durch das einzelne menschliche Subjekt (Heilsordnung) und die Gemeinschaft menschlicher Subjekte (Kirche und Gnadenmittel).

Nun stehen wir aber, wenn wir uns mit der Erlösung aus der tiefsten Not beschäftigen, vor dem Inhalt, angesichts dessen uns die

Unterscheidungen zwischen unserem Ich und einer transsubjektiven Wirklichkeit, zwischen ruhendem Sein (Wesen) und Betätigung dieses Seins (Werk) in Fluß geraten und einen Sinn gewinnen, der ihnen nur hier, im Erlebnis der Erlösung zukommt. Denn die **Unterscheidung** des objektiven Erlösungsfaktums von den Schwankungen der Subjektivität und des ruhenden unverrückbaren Wesens des Erlösers von seiner im Kampf mit der Sünde und Welt durchgeführten Erlösertätigkeit ist selbst ein bestimmter **Ausdruck für die erlösende Kraft der Heilstatsache** und des Heilands, die nur in der Heilserfahrung, also in der Aneignung des Erlösungsfaktums als einer Tat des Erlösers sichtbar wird.

Folglich enthält die Glaubensaussage von der Transsubjektivität der Heilstatsache schon die subjektive Aneignung und die Glaubensaussage über das Wesen des Erlösers schon den Vollzug seines Werkes als Voraussetzung in sich. Eine getrennte Behandlung der drei Elemente würde also dem Wesen der Erlösung widersprechen.

Es genügt aber auch nicht, wie dies zumeist geschieht, die innere Zusammengehörigkeit der objektiven Tatsache und der subjektiven Aneignung des Wesens und Werkes Christi zu betonen.

Vielmehr besteht eine Darstellung der Heilstatsache als des aus der tiefsten Not erlösenden Faktums eben gerade ganz wesentlich darin, daß die Stellung bestimmt wird, welche dieses Faktum dem Zeitunterschied (Vergangenheit und Gegenwart) und dem Ich- und -Du-Verhältnis (transsubjektives Gegebensein, Einzelsubjekt, Mehrheit von Subjekten) gegenüber einnimmt. Denn das Erlösungsfaktum liegt einerseits innerhalb der Zeit, andererseits ist es die überzeitliche Grundlage, die der ganzen Anschauungsform der Zeit erst ihren Sinn gibt. Es liegt also als solches außerhalb des ganzen Zeitverhältnisses. Es liegt einerseits innerhalb der Einzelsubjektivität. Andererseits ist es das Fundament, das dem ganzen Verhältnis von Ich und Nichtich und von Ich und Du erst seinen wirklichen Sinn gibt. Als solches liegt es außerhalb dieses ganzen Verhältnisses.

Das **Wesen der Erlösung** liegt also gerade in dem **eigenartigen Verhältnis**, in welchem das zeitliche Gegebensein der Erlösungstatsache zu ihrer Überzeitlichkeit, ihre Transsubjektivität zu ihrer subjektiven Aneignung steht. Der Stoff muß darum so angeordnet werden, daß in allen Teilen 1. die zeitliche Tatsache, die uns das Vertrauen zu der überzeitlichen in ihr wirksamen Person abgewinnt, 2. diese Person selbst, die auf diese Weise Gegenstand

unseres Vertrauens wird, und endlich 3. dieses Vertrauen, also die persönliche Heilsaneignung, in der sich allein die Heilstatsache als Selbstbekundung einer Person erschließt, zusammengeschaut werden.

A. Das Wesen Christi, wie es sich unter dem Eindruck seines Heilswerks im Glauben erschließt.

1. Die **urchristlichen Aussagen über das Wesen Jesu** sind auf dem Boden des strengen **jüdischen Monotheismus** erwachsen, für welchen der absolute Gegensatz zwischen dem Einen allbeherrschenden Gott auf der einen Seite und allem Endlichen, Relativen, Menschlichen auf der andern Seite selbstverständliche Voraussetzung war und der bloße Gedanke, ein zweites Wesen mit göttlichen Eigenschaften und Fähigkeiten neben Gott zu stellen, nach dem ersten und zweiten Gebo als Gotteslästerung aufgefaßt wurde (Mc. 2_7).

In dieser von der heidnischen Vorstellung von Halbgöttern und religiösen Heroen gereinigten Luft war **Jesus** aufgetreten und hatte durch seine Aussagen über sich selbst und sein ganzes Verhalten deutlich gemacht, daß angesichts dieser absoluten Distanz zwischen Gott und allem Kreatürlichen eine Annäherung an die Einheit mit Gott und die göttliche Vollmacht nicht in der Steigerung dessen bestehen könne, was im endlichen Umkreis des menschlichen Lebens als groß und mächtig gilt, also in einer Steigerung des menschlichen Herrscherideals, sondern im Gegenteil in der selbstlosen dienenden Hingabe des ganzen eigenen Lebens an Gott unter Verzicht auf jeden Anspruch auf Ehrenbezeugung und Größe (s. oben S. 13f.). Absolute Größe ist absoluter Dienst.

2. Innerhalb dieses reinen, israelitischen Monotheismus mit seiner absoluten Distanz zwischen dem Einen Gott und der ganzen Kreatur gibt es nur eine einzige Stelle, wo Gott in kreatürlicher Form in die Erscheinung tritt, wo also eine Berührung zwischen der göttlichen und der kreatürlichen Welt stattfindet. Diese Stelle liegt dort, wo Gott primär seinen Willen kundgibt, um ein Volk entstehen zu lassen, das ihm dient. Diese primäre Willenskundgebung ist nach biblischer Anschauung der Ermöglichungsgrund der monotheistischen Religion. Denn wir können ja den Willen Gottes weder a priori ableiten noch aus der Erfahrung erschließen. Gottesdienst kann also nur zustande kommen, wenn uns Gott seinen Willen auf eine dritte Art kundgibt, die wir selbst nicht hätten herbeiführen

können. Soll Monotheismus möglich sein, so bedarf es also nicht nur Eines Gottes, sondern auch noch Einer Vermittlung zwischen Gott und den Menschen. Diese Vermittlung liegt nicht im Prophetismus. Die Propheten können das Gottesvolk nicht schaffen. Sie treten erst auf, nachdem das Gottesvolk schon da ist. Ihre Mahnungen und Weissagungen setzen die Auswahl des Gottesvolks aus den Völkern und das Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem Volk immer schon voraus. Diese Voraussetzung ist die Grundlage ihrer Verkündigung. **Die primäre Kundgebung des göttlichen Willens liegt also in jenem Bundesschluß, durch den Gott sich sein Volk schuf.** Dieser Bundesschluß trat nach der Erzählung des A. T. auf Grund der Verheißung, die Abraham empfing, in der Sinaigesetzgebung in Kraft. Diese lebte in der mündlichen und schriftlichen Thora fort und war in der Bundeslade und den Gesetzestafeln symbolisiert, die den Mittelpunkt der wandernden und dann stabilen Kultstätte bildeten.

3. Wenn unter diesen Voraussetzungen die Urgemeinde, die vom strengen jüdischen Monotheismus herkam, Christus göttliche Bedeutung zuschrieb, ihn also zum Gegenstand des religiösen Glaubens machte, so konnte diese göttliche Bedeutung Jesu nicht darin bestehen, daß er den Prophetismus fortsetzte. Als Prophet gehörte er ganz auf die Seite der Kreatur. Auch als der erwartete Messias gehörte er nicht auf Gottes Seite. Göttliche Bedeutung erhielt er nur dadurch, daß die Urgemeinde in der Gewißheit lebte: In Christo hat Gott einen neuen Bund mit seiner Gemeinde geschlossen, in dem der Bund mit Abraham und die Sinaigesetzgebung vollendet und erfüllt ist. Christus ist der Mittler des neuen Bundes (Hebr. 7_{22}, 8_6). Er kann mit Mose verglichen werden, sofern er nicht bloß Prophet, sondern Bundesmittler war. Er nimmt innerhalb des neuen Bundes die Stelle ein, die im alten Bund die Stiftshütte einnahm, in der die Thora gegenwärtig war. Christus ist also gleichsam der Ort, wo Gott inmitten seiner Gemeinde und der ganzen kreatürlichen Welt in unsichtbarer und doch sichtbarer Weise Wohnung genommen hat (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν Joh. 1_4), die „Hütte Gottes bei den Menschen". Er ist der Hohepriester, der in der unsichtbaren Stiftshütte des neuen Bundes aus- und eingeht (Hebr. 9_9 f.). Sein Todesleiden ist das Bundesopfer des Neuen Testaments. Nur wenn Christus diese Stelle einnimmt, kann das Bekenntnis zu seiner göttlichen

Bedeutung unmittelbar mit dem Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes verbunden werden: **Es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus** (1. Tim. 2_5).

4. Die Frage, wie es möglich ist, daß „der Mensch Jesus Christus" der Mittler zwischen Gott und den Menschen sein kann, **auf welche Weise Gott in ihm und er in Gott war, läßt sich mit den Mitteln des menschlichen Denkens nicht mehr beantworten.** Denn wir stehen hier vor der Schaffung eines perspektivischen Unterschieds höchster Ordnung (s. S. 25), also vor einer göttlichen Ursetzung, durch die uns unser inneres Schicksal ebenso gegeben ist, wie wir durch die Setzung der Zeitrichtung, des nicht vertauschbaren Ich und der Urkonstellation der Weltelemente und der sie beherrschenden Gesetze unser äußeres Schicksal empfangen. Da durch diese Ursetzungen auch die Gesetze und Formen, in denen sich unser Denken und Vorstellen bewegt, erst zustandekommen, kann die Art, wie diese Setzungen aus der Überzeitlichkeit in die zeitliche Welt treten, selbst nicht mehr Gegenstand unseres Denkens und Vorstellens sein. Wenn wir also in der Sprache unseres raumzeitlich beschränkten Denkvermögens das Verhältnis beschreiben wollen, das zwischen dem Göttlichen und Kreatürlichen, dem Absoluten und Relativen, dem Unendlichen und Endlichen oder dogmatisch ausgedrückt zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi besteht, so können wir uns immer nur negativ ausdrücken. Wir werden nur dann dem einzigartigen Verhältnis gerecht, das hier vorliegt und das uns nur in der persönlichen Abhängigkeit von Christus aufgeht, wenn wir jeden Versuch fernhalten, dieses Verhältnis mit irgend einer der Relationen zu vergleichen, die der gegenständlichen Anschauungswelt und den Verstandeskategorien entstammen.

5. Treten wir von diesem Gesichtspunkt aus an die **Aussagen über das Wesen Christi** heran, die **in der Geschichte des Dogmas** hervorgetreten sind, so läßt sich das **Kriterium für die Beurteilung** derselben in dem doppelten Grundsatz zusammenfassen:

a) Sobald das Dogma über die Person Christi ein Ausdruck der persönlichen Glaubensstellung war, bestand es darin, daß jeder Versuch, das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christus in einer Verstandeskategorie auszudrücken, vermieden bzw. als häretisch abgelehnt wurde.

b) Sobald aber eine kategoriale Verhältnisbestimmung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christus versucht wurde, hatte (α) das Dogma die Einheit mit dem Glaubenserlebnis verloren, war (β) eine Vergewaltigung des neutestamentlichen Bildes Jesu und setzte sich (γ) der Zersetzung durch die Verstandeskritik aus.

6. **Die Richtlinien für die positive Formulierung** der dogmatischen Aussagen über das Wesen Christi liegen darum in folgenden Gedankenreihen, die auf den Höhepunkten der dogmatischen Arbeit am christologischen Dogma hervorgetreten sind:

a) Die dogmatische Reflexion über das Wesen Jesu tritt zum erstenmal in der **johanneischen Literatur** und bei **Paulus** hervor.

Das Eigentümliche der **johanneischen** Darstellung ist, daß die λόγος-Natur Christi und seine zeitliche Existenz nicht als zwei Seinsweisen nebeneinanderstehen, die sich wie gegenständliche Erscheinungen zueinander verhalten also gegeneinander exklusiv wären. Denn in diesem Fall wäre nur ein Doppeltes möglich. Entweder beide Seinsweisen würden einander zeitlich ablösen oder, wenn sie gleichzeitig da wären, würde die eine die andere verdrängen bzw. absorbieren. Statt dessen werden einerseits der sarkische Kausalzusammenhang und die pneumatische Herkunft als zwei Entstehungsweisen behandelt, zwischen denen gar keine Beziehung hergestellt werden kann (Joh. $3_{6.13}$; 6_{33}; $8_{14.23}$ ἐκ τῶν ἄνω εἶναι — ἐκ τῶν κάτω εἶναι). Andererseits ist Jesus gerade in seiner irdischen, sichtbaren Wirklichkeit die unmittelbare Darstellung des Vaters (Joh. 14_9), er ist als der mit den Menschen Redende das lebendige Wasser (Joh. 4_{10}ff.). Die Synthese zwischen dem λόγος-Charakter Christi und seiner fleischlichen Existenzweise liegt dem synoptischen Jesusbild entsprechend nur darin, daß die völlige Einheit mit dem Vater (ἓν εἶναι Joh. 10_{38}; 17_{21}) gerade in einem Leben völliger Verleugnung des eigenen Willens (5_{30}; 6_{38}) zur alleinigen Verherrlichung des Vaters (11_4; 14_{13}) Wirklichkeit wird.

Ebenso beruht bei **Paulus**, dessen ganzes Denken sich in dem unlösbaren Widerstreit von πνεῦμα und σάρξ bewegt, die Erlöserbedeutung Christi gerade darauf, daß er, der ganz πνεῦμα ist (2. Kor. 3_{17}), zur sarkischen Sphäre nicht nur in irgendeine Beziehung trat, sondern als der pneumatische κύριος zugleich im vollsten Sinne des Worts κατὰ σάρκα ins Dasein trat (Röm. 1_3), also in der „Gleichgestalt des Sündenfleisches" war (Röm. 8_3), weil

nur so das Fleisch im Geschick des Fleisches des Christus zu Tode getroffen werden konnte.

b) Das Resultat der christologischen Debatten der ersten vier Jahrhunderte fand eine gewisse Zusammenfassung im **Chalcedonense** (451), das für die weitere Gestaltung des christologischen Dogmas grundlegende Bedeutung bekam. Die Bedeutung dieses Symbols liegt in einem Doppelten. Einerseits wurde dadurch unter abendländischem Einfluß der Ausdruck **„zwei Naturen"** festgelegt, der immer Anlaß dazu geben mußte, sich den Widerstreit zwischen dem Göttlichen und Endlichen in Christus unter dem innerweltlichen Verhältnis zweier nebeneinanderstehender Größen vorzustellen und ihn dadurch aufzulösen. Andererseits wird diese Vorstellung eines Nebeneinander ausdrücklich abgelehnt. Denn es wird demselben Subjekt gleichzeitig volle Homousie mit dem Vater und volle Homousie mit uns Menschen zugeschrieben, und es werden die vier wichtigsten Verhältnisse, die zwischen zwei unterscheidbaren Größen logisch denkbar sind, das Vermischungsverhältnis (ἀσυγχύτως), Verwandlungsverhältnis (ἀτρέπτως), Unterscheidungsverhältnis (ἀδιαιρέτως) und Trennungsverhältnis (ἀχωρίστως) als häretische Vorstellungen verboten.

c) Aus dem paulinischen Interesse an der Möglichkeit der Erlösung, welche die volle Gottheit und die volle Menschheit desselben Subjektes verlangt (ut ergo hoc faciat deus homo, necesse est eundem ipsum esse perfectum deum et perfectum hominem) verbietet auch **Anselm** die Herstellung irgendeines logisch denkbaren Verhältnisses zwischen Gottheit und Menschheit Christi: Divina enim natura et humana non possunt in invicem mutari, ut divina fiat humana, vel humana divina; nec ita misceri, ut quaedam tertia sit ex duabus, quae nec divina sit omnino, nec humana. Denique si fieri posset, ut altera in alteram converteretur, aut esset tantum deus et non homo, aut solum homo et non deus. Aut si miscerentur ita, ut fieret ex duabus corruptis quaedam tertia, quemadmodum de duobus individuis animalibus diversarum specierum masculo et femina nascitur tertium, quod nec patris integram nec matris servat naturam . . . Si autem ita quolibet modo coniungi dicuntur haec duae naturae integrae, ut tamen alius sit homo, alius sit deus, et non idem sit deus qui et

homo, impossibile est, ut ambo faciant, quod fieri necesse est. (Cur Deus homo II, 7.)

d) **Luther** und **Melanchthon** lehnen zunächst aus dem lebendigen Glaubensverhältnis zu Christus heraus jede Aussage über das Wesen Christi ab, die etwas anderes ist als eine Entfaltung der Glaubenswahrheit, daß er unser Herr und Erlöser ist („das sei nun die Summe dieses Artikels, daß das Wörtlein Herr so viel heiße, als ein Erlöser ... die Stücke aber, so nacheinander in diesem Artikel folgen, tun nichts anders, denn daß sie solche Erlösung erklären und ausdrücken, wie und wodurch sie geschehen sei". Erkl. des 2. Art. des Gl. im gr. Katechismus). Da wir als Sünder, die Erlösung empfangen, das Wesen Gottes nur in der Menschheit Christi fassen können, so fällt damit jede Möglichkeit dahin, Christi göttliches Wesen als zweite Größe neben seine Menschheit zu stellen und über das Verhältnis zwischen beiden von einem neutralen Standpunkt aus nachzudenken (eius naturas, modos incarnationis intueri, loci von 1521 ed. Kolde S. 63), sich etwa die menschliche Natur von der göttlichen als von einem suppositum getragen vorzustellen. Schon der bloße Gedanke der Menschwerdung Gottes muß für die natürliche Vernunft, die nur das Gesetz, aber nicht das Evangelium fassen kann, absolut widervernünftig sein. Also ist jeder Versuch, die Wahrheit: „Gott in Christo" rational vorstellbar zu machen, nicht nur von vornherein falsch, sondern nimmt dieser Wahrheit auch ihre erlösende Bedeutung.

e) Nachdem gegen die ursprüngliche Tendenz Luthers und Melanchthons die Vorstellung der zwei Naturen durch die Aufnahme der altkirchlichen Symbole in die altprotestantische Dogmatik eingedrungen war, macht sich die Tendenz, die Einheit der beiden Naturen als eine nur im Glauben faßbare irrational-persönliche Synthese eines logisch unlösbaren Widerstreits anzusehen, in der **lutherischen Lehre** von der unitio, unio personalis, communio naturarum und communicatio idiomatum geltend, die unter dem Eindruck der Schriftaussagen über Christus im Gegensatz zur reformierten Lehre von der Personalunion zweier nebeneinander fortbestehender Naturen (Finitum incapax infiniti) und der figürlichen Auffassung der betr. Schriftaussagen (Alloeosis) entstanden war. Die Einheit ist nicht uneigentlich, nicht bloß in gewissen Beziehungen (respectiva), nicht bloß akzidentiell und doch auch wieder nicht eine

essentielle Identität (man darf nicht sagen: humanitas est divinitas und umgekehrt), sondern eine im Widerstreit festgehaltene gegenseitige Umschließung von Logos und Fleisch (unio personalis oder perichoristica), bei der weder der Logos außerhalb des Fleisches noch das Fleisch außerhalb des Logos ist, so daß die widerstreitenden Eigenschafts- und Tätigkeitsprädikate, wie in der Lehre von der communicatio idiomatum im einzelnen ausgeführt wird, immer durch die Identität des Subjekts in eins gesetzt werden.

6. Von diesen positiven Richtlinien der Christologie aus ergibt sich eine **kritische Beurteilung** aller derjenigen dogmatischen Gedankenreihen, welche irgendeine der **innerweltlichen Relationen,** die unser Denken mit Hilfe der Anschauungsformen und Verstandeskategorien zwischen den Elementen der Erfahrungswelt herstellt, dazu verwendet, um das Verhältnis zwischen der Göttlichkeit und der empirischen Endlichkeit Christi auszudrücken.

a) Der Versuch des strengen Modalismus oder **Patripassianismus,** das Identitätsverhältnis auf die Beziehung zwischen Gott und Christus anzuwenden, welcher zunächst der einzige Weg zu sein schien, um das volle urchristliche Bekenntnis zur Gottheit Christi mit dem strengen Monotheismus zu vereinigen, löste sich angesichts der unleugbaren Endlichkeit der Erscheinung Christi von selbst in die Behauptung einer zeitlichen Sukzession einander ablösender *πρόσωπα* auf (s. u. e).

b) Das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Schein, Wahrheit und Verhüllung, durch das der **Doketismus** den Widerstreit im Wesen Jesu zu lösen sucht, nimmt Christus die volle Teilnahme an unserer Endlichkeit, auf der gerade seine Heilandsbedeutung beruht.

c) Ebenso wird durch die Verteilung der Gottheit und Menschheit auf verschiedene Teile der menschlichen Konstitution Jesu (die elementarste Form der von Anselm und der altprotestantischen Dogmatik bekämpften coniunctio), wie sie zuerst von **Apollinaris von Laodicea** sowohl in dichotomischer (*ψυχή—σάρξ*), als in trichotomischer Form (*νοῦς—ψυχή—σάρξ*) vertreten wurde, sowohl die volle Göttlichkeit wie die volle Menschlichkeit Jesu zerstört.

d) Diese Zurückführung des Gegensatzes auf ein innerhalb der psychischen Konstitution Jesu bestehendes Verhältnis kehrt in feinerer

Form in dem Gedanken **Schleiermachers** wieder: das Sein Gottes in Christo war als absolute, stetige Vollkräftigkeit seines Gottesbewußtseins das allein tätige oder sich mitteilende Element, die menschliche Natur allein leidend oder aufgenommen werdend (Schleiermacher, Der Chr. Gl. 2. T. S. 34ff., 49ff.). Nun ist aber nach Schleiermachers eigenen Voraussetzungen auch in der Passivität immer mindestens ein kleiner Widerstand vorhanden, in dessen Überwundenwerden sich das leidende Verhalten konstituiert; dieser kleine Widerstand steht im Widerspruch zur absoluten Stetigkeit des Gottesbewußtseins, für die es in keinem Moment einen unüberwundenen Widerstand geben könnte. Auch das Verhältnis von Aktivität und Passivität ist also nicht eine Lösung, sondern nur ein Ausdruck für die Unlösbarkeit des Widerstreits, der in dem Begriff eines „Seins Gottes" liegt, das eines Kampfes bedarf, um die Wirklichkeit zu durchdringen.

e) Durch neutestamentliche Aussagen (Phil. 2_6 ff., act. 2_{36}) wurde der Gedanke nahegelegt, die göttliche Absolutheit Christi und seine menschliche Endlichkeit auf verschiedene Zeiträume zu verteilen und so die logische Kollision zwischen beiden zu vermeiden. So entstand die Unterscheidung der **beiden Stände** (status inanitionis und status exaltationis). Sobald diese Unterscheidung etwas anderes sein will als ein Ausdruck für das unlösbare *μυστήριον*: „Gott geoffenbart im Fleisch" (1. Tim. 3_{16}), „der in der Gestalt Gottes Befindliche hat Knechtsgestalt angenommen" (Phil. 2_7), sobald sie Gottheit und Knechtsgestalt zeitlich scheiden will, nimmt sie Jesus seine Heilandsbedeutung. Denn sie verlegt dann seine göttliche Bedeutung jenseits seiner irdisch-menschlichen Wirklichkeit, die für uns Sünder allein faßbar ist. Außerdem beseitigt sie den logischen Widerstreit nicht, sondern läßt ihn nur in einer variierten Form hervortreten. Denn der zeitweilige Verzicht auf den Besitz der Allmacht (Gießener Theologen des 17. Jahrh., moderne **Kenotiker** wie Geß und Thomasius) oder auch nur auf den Gebrauch derselben (Tübinger Theologen des 17. Jahrh.) widerspricht der göttlichen Absolutheit, zu deren Wesen es gehört, in jedem Zeitpunkt alles in der Gewalt zu haben.

f) Schon im **dynamistischen Monarchianismus** des 3. Jahrh. (Paulus von Samosata) trat der Gedanke hervor: Die göttliche Würde Jesu beruht nicht auf Wesenseinheit, sondern auf Willens-

übereinstimmung mit Gott. Diese Auffassung der Gottheit Christi wurde durch **A. Ritschl** weitergebildet. Christus ist das menschliche **Organ der Offenbarung und Durchführung des göttlichen Willens,** der sich die Stiftung der Gemeinde des Gottesreichs zum Ziel gesetzt hat, und als solcher der primäre Gegenstand der göttlichen Liebe. Die Gottheit Christi ist das absolute Werturteil, welches die Gemeinde über ihren Stifter fällt. Diese Anschauung ruht entweder auf der philosophischen Voraussetzung des konsequenten Voluntarismus, daß das innerste Wesen aller Wirklichkeit Wille ist, daß also zwischen Sein und Willen in Wahrheit gar nicht unterschieden werden kann; oder die herkömmliche Unterscheidung zwischen Sein und Wollen wird beibehalten. Im ersten Fall ist jede denkbare Wesenseinheit in Wahrheit Willenseinheit, jeder Seinsunterschied Willensunterschied. Dann ist aber die Christus zugeschriebene Willensübereinstimmung (= Willensgleichheit zweier verschiedener Wesen) in Wahrheit Willensidentität. Denn die Unterscheidung zweier verschiedener Wesen würde ja nach der Voraussetzung eine Verschiedenheit des Willens einschließen, also die Vollständigkeit der Willensübereinstimmung aufheben. Identität des Willens = des Wesens würde aber auf den unhaltbaren Versuch des Patripassianismus führen, den Widerstreit mit Hilfe des Identitätsverhältnisses zu lösen (s. o. a). Im zweiten Fall, wenn zwischen Wesen (Sein) und Willen unterschieden wird, muß das Seiende im Unterschied von dem, was der Willensentscheidung unterliegt, auf alle Fälle dasjenige sein, was unabhängig von der Willensentscheidung an und für sich festliegt. Die Leugnung der Wesenseinheit zugunsten der bloßen Willensübereinstimmung Jesu mit Gott ist deshalb stets von der christlichen Gemeinde als Leugnung seiner einzigartigen Stellung zu Gott und als Gleichstellung mit Propheten und anderen frommen Menschen abgelehnt worden. Denn die absolute Unerschütterlichkeit des Verhältnisses Jesu zu Gott, die in der Glaubensaussage der Homousie Christi mit dem Vater ausgedrückt ist, schien negiert und nur eine Übereinstimmung festgehalten zu sein, die stets das Bewußtsein einer entgegengesetzten Entscheidungsmöglichkeit in sich trägt.

Der logisch unlösbare **Widerstreit,** der nur im Glauben gelöst ist, besteht in Wahrheit gerade darin, daß wir uns empirisch, von unserer **Erfahrung** aus, zwischen Jesus und Gott nur eine Willensübereinstimmung denken und vorstellen können, neben der

eine entgegengesetzte Entscheidungsmöglichkeit steht, daß aber das **unbedingte Vertrauen**, das uns Jesus abgewinnt, in ihm eine absolut unerschütterliche Einheit mit Gott sieht, für die eine entgegengesetzte Möglichkeit ausgeschlossen ist, die wir daher als Wesensverhältnis bezeichnen müssen. Die Heilandsbedeutung Jesu besteht also gerade darin, daß beide Glaubensaussagen gleich uneingeschränkt über ihn gemacht werden dürfen. 1. Er ist ganz wesenseins mit uns sündigen Menschen, sein Gottesverhältnis ist also ein Willensverhältnis, das im Kampf steht. 2. Er ist ganz wesenseins mit Gott, sein Gottesverhältnis steht also jenseits alles Kampfes.

g) Damit hängt das Dogma von der **Sündlosigkeit Christi** zusammen. Der Begriff eines absolut sündlosen Willens, der jeden Augenblick die ganze verfügbare Energie zur Verwirklichung Eines Ziels verwendet, ist nach dem Früheren (S. 47 f.) für uns sündige Menschen ein logisch unvollziehbarer Gedanke, da wir uns kein Wollen denken können, das nicht mindestens vom Bewußtsein der entgegengesetzten Möglichkeit begleitet ist, deren Vergegenwärtigung dem Einen Ziel Zeit und Kraft entzieht. Sobald darum der Versuch gemacht wird, zwischen der Glaubensaussage der Sündlosigkeit Jesu und dem empirischen Eindruck seines in Kampf und Versuchung vollendeten Lebenswerks ein logisch vollziehbares Verhältnis herzustellen, so kann dies nur in der gebrochenen Form geschehen, daß ihm eine angeborene Wesensbeschaffenheit zugeschrieben wird, die ihn von vornherein zwar nicht vor der Nötigung, mit Versuchungen unter Aufwand von seelischer Kraft ringen zu müssen, wohl aber vor der Gefahr schützte, in diesen Kämpfen zu unterliegen. Dieser relative Vorzug im Kampf mit der Sünde widerspricht aber nicht nur der neutestamentlichen Darstellung, die uns Jesus in einem Kampf mit der satanischen Versuchung zeigt, der durchaus nicht den Charakter eines Scheinkampfs mit einem ungefährlichen Gegner hat; sondern er nimmt Jesus auch seine Bedeutung als Heiland für uns Sünder. Denn 1. wir brauchen einen Hohepriester, der im Kampf gegen die Sünde keinen Vorzug vor uns hat, sondern **versucht** wurde **gleich wie wir** (Hebr. 4_{15}). 2. Die Einheit dieses Erlösers mit Gott, die sich uns im unbedingten Vertrauen zu ihm erschließt, ist aber auf der andern Seite nicht nur relativ unerschütterlich und siegreich im Kampfe, sondern steht absolut unzerstörbar **jenseits alles Kampfes**. Denn nur dann ist sie Einheit mit dem absoluten Gott.

Die Aussage, daß Jesus „in der Gleichgestalt des Sündenfleisches" erschien, versucht wurde in allen Stücken, und doch „jenseits der Sünde" steht, ist also nicht eine Koordination von zwei empirisch feststellbaren Tatsachen, sondern der Ausdruck eines Vertrauens, dem sich in der empirischen, im Kampf stehenden Wirklichkeit Jesu die absolute Unwandelbarkeit seiner Gotteinheit aufschließt, die der neutralen empirischen Feststellung notwendig unzugänglich bleiben muß.

h) Daraus ergibt sich das Glaubensurteil über die **Bedeutung der Jungfraugeburt Jesu.** Über die Tatsächlichkeit der in den Evangelien erzählten Jungfraugeburt hat nicht die Dogmatik sondern die Geschichtsforschung zu entscheiden. Für die Glaubenslehre ist die Frage die: Gehört die Jungfraugeburt, wenn wir sie als Tatsache nehmen, zu den vielen **Wunderzeichen,** von denen Jesu Gang über die Erde von Anfang bis zu Ende begleitet war, die er aber selbst nicht weitererzählt wissen wollte, weil ein auf einem *σημεῖον* ruhender Glaube kein Heilsglaube war, der die Probe der schwersten Anfechtung aushielt? Oder ist die Jungfraugeburt, wie Kreuzestod und Auferstehung Jesu, eine **Heilstatsache,** d. h. eine Gottestat, von der die Lösung unserer Sündennot und damit die Wendung des ganzen Weltschicksals abhing? Die Rolle, die die Jungfraugeburt in der Christuspredigt der Apostel spielt, die eigentümliche Zurückhaltung, mit der sie in den Briefen der Apostel und in den Zeugnissen der Apostelgeschichte behandelt wird, zeigt, daß das erstere und nicht das letztere der Fall ist. Sobald wir das Wunder der Jungfraugeburt als notwendige Voraussetzung für die Gottessohnschaft und göttliche Vollmacht Christi ansehen, verwechseln wir das außerkategoriale, alles anschauliche Denken übersteigende Verhältnis von Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, das in der Fleischwerdung Gottes in Christo verwirklicht ist, mit dem kategorialen, innerweltlichen Verhältnis der leiblichen Abstammung. Wir meinen, es sei uns geholfen, wenn Christus männlicherseits von Gott, weiblicherseits von den Menschen abstammt. Das Ergänzungsverhältnis, das so zwischen dem göttlich-überzeitlichen und dem menschlich-zeitlichen Charakter der Entstehung Jesu hergestellt wird, gefährdet sowohl die volle Gottheit Christi, die ihn jenseits des ganzen genealogischen Zusammenhangs stellt (Hebr. 7_3 *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος*), als seine volle Menschheit, seine uns völlig gleichartige Stellung der Versuchung zur Sünde gegenüber (Hebr. 4_{15}), ohne die er nicht unser Hoheprieſter sein kann.

B. Die Bedeutung des Werks Christi, wie sie uns in der Aneignung desselben im Glauben an seine Person aufgeht.

1. Solange das Werk Christi und die Aneignung desselben im Glauben **nach der deskriptiven Methode** der beschreibenden Natur- und Geschichtswissenschaft als gegeneinander exklusive Erscheinungen behandelt werden, die Gegenstand einer bloß theoretischen Vergegenwärtigung sein können, stehen Christi Erlösungswerk auf der einen Seite und die Aneignung der Wirkung desselben durch die Summe der individuellen Subjekte auf der andern Seite als zwei Phänomene nebeneinander, die in inhaltlicher und zeitlicher Beziehung exklusiv voneinander geschieden sind. Bei der Darstellung tritt dann zuerst eine Beschreibung des transsubjektiven Versöhnungswerks auf, wie es sich unabhängig von der subjektiven Aneignung vollzogen hat und den Ermöglichungsgrund für die Rechtfertigung der Einzelsubjekte bildet. Darauf folgt eine Beschreibung der verschiedenen Stadien des im Innern der Einzelsubjekte sich vollziehenden Prozesses, in welchem die durch das Versöhnungswerk ermöglichte Erlösung vom Einzelsubjekt als sein persönlicher Heilsbesitz angeeignet wird (Heilsordnung). Wenn unter diesen Voraussetzungen innerhalb des Heilsprozesses die Einheit des Subjekts mit Christus auftritt, d. h. die Ausschaltung des inhaltlichen und zeitlichen Exklusivitätsverhältnisses zwischen dem subjektiven Heilsprozeß und dem transsubjektiven Erlösungsfaktum, so fällt diese Erscheinung aus dem Rahmen der Gesamtanschauung heraus. Es muß darum der besondere Begriff des mystischen Erlebnisses (unio mystica) dafür geschaffen werden, der diese Erscheinung doch zuletzt wieder zu einem innersubjektiven Vorgang macht.

3 Mit dieser **Zerlegung** der Erlösung **in einen transsubjektiven und einen subjektiven Vorgang** ist aber dem objektiven Erlösungsfaktum seine **erlösende Kraft genommen.** Denn damit ist der Vollzug der Erlösung in den subjektiven Aneignungsakt verlegt, ohne dessen Eintritt die Erlösungstatsache unwirksam bleibt. Dieser Aneignungsakt ist aber ein eigenes Werk unseres Ich, bei dem wir nie aus dem Zweifel herauskommen können, ob wir es wirklich geleistet haben. Aus dieser Notlage ist nicht herauszukommen, solange das vergangene, objektive Erlösungswerk und das gegenwärtige, subjektive Erlösungserlebnis im Verhältnis von zwei

geschiedenen Gebieten zueinander stehen, auf die das Ganze der Erlösung wie ein Quantum Wasser auf zwei Gefäße verteilt werden muß, so daß die Proportion entsteht: je mehr davon auf die objektive Seite kommt, um so weniger kommt auf die subjektive Seite und umgekehrt; aber ein, wenn auch noch so kleiner Bruchteil der Gesamtleistung muß auf alle Fälle auf das Subjekt entfallen. Soll die Erlösungstatsache rettende Kraft haben, so muß vielmehr gesagt werden können: je völliger die Erlösung außerhalb des Subjekts liegt, je mehr sie also allen subjektiven Schwankungen entrückt ist, in um so höherem Maße ist sie ein sicherer subjektiver Besitz; je mehr sie als vergangenes Faktum jenseits der Gegenwart und damit jenseits des Kampfes der Gegenwart liegt, um so mehr ist sie die gegenwärtige reale Kraft im Kampf des jetzigen Augenblicks; je mehr das Werk Christi eine jenseits unseres Bewußtseins vollendete geschichtliche Versöhnungstat ist (Christus für uns), um so mehr ist es ein mystisch-pneumatisches Gegenwartserlebnis (Christus in uns, Neuschöpfung des eigenen Ich durch mystische Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung). Diese Aussagen können aber nur gemacht werden, wenn das transsubjektive und das subjektive, das vergangene und das gegenwärtige Element der Erlösung sich nicht wie zwei gegeneinander exklusive empirische Phänomene zueinander verhalten, wenn hier vielmehr diese letzten Gegensätze aufgehoben sind.

3. Dadurch entsteht der Gedanke der **Stellvertretung** zunächst in dem allgemeinen Sinn: Was Christus unabhängig von meinem jetzigen Zustand in der Vergangenheit vollzogen hat, ist mein gegenwärtiger Besitz. Dieser Gedanke erhält aber noch einen spezielleren Inhalt durch das Wesen der Erlösung als der Befreiung aus der tiefsten Not. Nach dem Früheren liegt die absolute Tiefe der Sündennot gerade darin, daß unser logisches Denken nicht einmal die Möglichkeit eines Auswegs aus derselben erkennen kann. Denn unser Denken vermag den unentrinnbaren Gott nur als die absolute Macht zu verstehen, die unser bereits im Widerstand gegen sie begriffenes Ich restlos zermalmen muß. Wenn mir unter diesen Umständen Christi Lebenstat das Vertrauen abgewinnt, daß mir Gott in ihr begegnet, daß mich also Gott noch während meines Widerstandes liebt und sich seine verdammende Allgegenwart in eine beseligende Allgegenwart verwandelt (s. o. S. 30ff.), so ist damit etwas eingetreten, was mir von

der Forderung meines Gewissens und der Konsequenz meines Denkens aus als unmöglich erscheinen muß. In Christi Tat liegt also die Beseitigung dieser Unmöglichkeit oder die **Beseitigung des Hindernisses,** das die Liebe Gottes zu meinem sündigen Ich, vom Standpunkt des Gesetzes und der Vernunft aus betrachtet, zu einer Unmöglichkeit machte. Da mein sündiges Ich, so wie es abgesehen von Christus ist, nicht einmal einen Weg zur Beseitigung dieses Hindernisses sehen kann, also noch viel weniger etwas zu dieser Beseitigung beizutragen vermag, so liegt die Beseitigung des Hindernisses auch nicht zum kleinsten Teil in unserer eigenen Leistung, sondern ganz in der Tat Christi beschlossen. Wenn wir also Vertrauen zur Liebe Gottes in Christo gefaßt haben, so liegt darin die Gewißheit: Er hat uns zugute vollbracht, was wir nicht tun konnten; er hat für uns den Fluch des Gesetzes, das Hindernis der Gemeinschaft zwischen Gott und den Sündern beseitigt. Und zwar konnte dieses Hindernis nur durch sein Lebenswerk beseitigt werden. Denn sonst wäre dieses Werk nicht die Erlösung aus der tiefsten Not. Zum Wesen der letzteren gehört es ja, daß schlechterdings keine andern möglichen Auswege aus ihr offenstehen. Christi stellvertretendes Erlösungswerk war also **absolut notwendig,** wenn die persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und dem sündigen Ich möglich sein sollte.

4. Diese Tatsache, daß Christi Lebenswerk 1. stellvertretend für uns vollbrachte, was uns unmöglich gewesen wäre, 2. daß es für das Zustandekommen des Gnadenverhältnisses zwischen Gott und uns die conditio sine qua non war, muß uns nun, wenn sie überhaupt dargestellt und mitgeteilt werden soll, **durch irgendwelche empirische Verhältnisse veranschaulicht** werden, da sich unser ganzes Denken in den Anschauungsformen der Erfahrung bewegt. Christi Werk muß uns also an irgend einem aus der Erfahrung, speziell dem menschlichen Leben entnommenen Stellvertretungsverhältnis veranschaulicht werden, bei welchem ein Wesen für ein anderes eine Leistung übernimmt, durch die dem letzteren die Gewinnung eines Gutes vermittelt wird. Das richtige Verständnis dieser Veranschaulichung des Werkes Christi ist nur möglich, wenn ein Dreifaches im Auge behalten wird:

a) Die **Veranschaulichungsmittel, die die Urgemeinde verwendet hat,** um die Erlösung durch Christus darzustellen, haben darum auch heute noch einen unersetzlichen Wert und bleibenden

Wahrheitsgehalt, weil sie unter dem Eindruck der Wirklichkeit Christi, also aus seinem Geist heraus entstanden sind. Sie gehören mit zum Bilde Christi, wie es unter seinem Einfluß in seiner Gemeinde weiterlebte.

b) Dennoch führt jedes dieser Veranschaulichungsmittel vom rechten Verständnis der Erlösung ab, sobald ein **Versuch** daraus wird, **die Möglichkeit der Erlösung durch Christus dem uninteressierten Erkennen logisch begreiflich zu machen** und auf diese Weise das „Ärgernis des Kreuzes" wegzunehmen, das es dem ungläubigen Denken als Torheit erscheinen läßt. Denn wenn wir in uninteressierter Erkenntnis ohne Willenshingabe an Christus auch nur die Möglichkeit unserer Erlösung einsehen könnten, so wären wir imstande, uns durch Versenkung in diese logisch einwandfreie Versöhnungstheorie wenigstens anfangsweise selbst zu erlösen.

c) Bei jedem innerweltlichen Verhältnis, das zur Veranschaulichung und Verdeutlichung der Erlösungstatsache verwendet wird, muß darum zum Bewußtsein gebracht werden, daß wir bei der Durchführung des aus menschlichen Verhältnissen genommenen Bildes immer an einen Punkt kommen, wo **das Veranschaulichungsmittel versagt**, weil wir vor einem letzten unerklärlichen Mysterium stehen.

5. Damit sind die Gesichtspunkte gewonnen, um **die wichtigsten Veranschaulichungen des Erlösungswerks Christi** zu verstehen und zu beurteilen:

a) Das Todesleiden Jesu, in welchem sich der ganze Kampf seines Lebens prägnant zusammenfaßt, und die Art, wie er dieses Leiden trug, legte der Urgemeinde das Bild des Lammes nahe, das sich schweigend zur Schlachtbank führen läßt, und damit den Begriff des **Opfers**, bei welchem nach alttestamentlicher Vorstellung an Stelle des Menschenlebens das im Blut liegende Leben eines Tieres an Gott hingegeben wird, um ihn günstig zu stimmen und seinen durch die Sünde erregten Zorn abzuwenden. Wie der Hebräerbrief zeigt, wird uns, wenn wir den Opferbegriff unter dem Eindruck Jesu auf seine Tat anwenden, ein doppeltes deutlich: α) das Opfer enthält als eine durch Priestergenerationen gepflegte Institution einen ungelösten Widerstreit in sich. In der der Wiederholung der Sünde entsprechenden Wiederholung des Opfers liegt das Eingeständnis, daß das Opfer den Zweck, der ihm allein Sinn gibt, die

Umstimmung des zürnenden Gottes nie wahrhaft erreicht. β) Der Opferbegriff enthält also selbst erst Sinn, wenn er in der einmaligen Tat Christi, dieser Selbsthingabe des ewigen Hohepriesters, in der sich uns unbegreiflicherweise die Gnade des die Sünde gleichzeitig verdammenden Gottes trotz der Wiederholung der Sünde aufschließt, aufgehoben ist. Hier ist gegeben, was im Opferkultus vergeblich gesucht wurde. Von der Tat Christi aus erhält erst das alttestamentliche Opfer als „Schatten des Künftigen" einen vorbildlichen Sinn.

b) Das Sterben Jesu nach Art eines verurteilten Verbrechers legt den Gedanken der **Strafe** nahe, die der Unschuldige stellvertretend für die Schuldigen erduldet. Nun enthält auch der menschliche Begriff der Strafe als eines juristischen Mittels zur Überwindung eines Widerstands, der sich der Durchführung des Guten entgegenstellt, einen inneren Widerstreit. Denn es ist ja nur dann möglich, dem widerstrebenden Subjekt Unlust zu bereiten und dadurch seinen Willen zu beeinflussen, wenn dieses Subjekt das Gut begehrt, durch dessen Entziehung man ihm Unlust bereiten will (z. B. Besitz, Leben usw.). Da es aber unmöglich ist, dieses Begehren selbst herbeizuführen, wenn es nicht vorhanden ist, so kommt also die Strafe als solche überhaupt nur zum Bewußtsein, wenn der Wille des zu bestrafenden Subjekts aus einem außerhalb des Einflusses der Strafe liegenden Grunde die betreffende Behandlung überhaupt als Übel nnd damit als Strafe wertet. Sie kann somit die Brechung des widerstrebenden Willens, die sie eigentlich allein bezweckt, eben gerade nicht erreichen. Der Begriff der Strafe wäre also nur realisiert in der Zermalmung des widerstrebenden Willens. Darin wäre aber der Begriff der Strafe zugleich aufgehoben, da sie nur Sinn hat als Mittel zur Überwindung eines noch vorhandenen, im Widerstand begriffenen Willens. Diese absolute, in der Vernichtung des Gegenwillens bestehende Strafe, in der der Begriff der Strafe aufgehoben ist, ist nun dasjenige, was wir nach der Aussage unseres Gewissens und logischen Denkens notwendig von seiten des unentrinnbaren Gottes zu erwarten haben (s. o. S. 30). Wenn dennoch unser Gewissen in der bedingungslosen Gnade, die uns in Christus zuteil wird, Ruhe gefunden hat, so ist darin zunächst die negative Gewißheit eingeschlossen: Die Begnadigung kann nicht dadurch ermöglicht worden sein, daß der unbedingten Forderung Gottes etwas abgebrochen wurde, also durch einen Kompromiß zwischen Gerechtigkeit

und Liebe. Denn einmal würde der Sünder ein solches auf Kosten der Forderung ermöglichtes Gnadenangebot gar nicht als Kundgebung des Gottes anerkennen können, der ihn im Gewissen von der Unbedingtheit seiner Forderung überführt. Und dann würde der Teil der Forderung, der auch bei diesem Kompromiß auf alle Fälle noch in Geltung bliebe, den Sünder nie darüber zur Gewißheit kommen lassen, ob er ihn wirklich erfüllt hat, also ebenfalls den Glauben an die Gnade illusorisch machen. Die Gewißheit der Gnade schließt also das positive Urteil ein: Die bedingungslose Begnadigung erfolgt so, daß dabei die Forderung Gottes in ihrer ganzen Unbedingtheit zu ihrem Rechte kommt. Diese Einheit von absoluter Strafe und bedingungslosem Straferlaß ist ein für unser Denken unlösbarer Widerspruch und muß es sein, weil wir sonst durch unser Denken unabhängig von Christus etwas zu unserer Erlösung beitragen könnten. Der Begriff des stellvertretenden Strafleidens ist keine theoretische Lösung, sondern nur ein Ausdruck für die theoretische Unlösbarkeit. Denn zum Wesen der Strafe gehört notwendig, daß sie das widerstrebende Subjekt selbst trifft, daß sie also nicht stellvertretend übernommen werden kann. Im Glauben an das stellvertretende Leiden Jesu liegt somit die nur im Erlebnis der Erlösung durch ihn sich aufschließende Gewißheit: Jenseits unserer eigenen Leistungen, auch jenseits alles dessen, was wir durch intellektuelle Leistungen als logisches Gedankengebilde zu realisieren vermögen, hat Jesus das Werk der Versöhnung des tiefsten Gegensatzes vollbracht. Sein im Tode endender Lebenskampf ist die tatsächliche Lösung des logisch unlösbaren Widerstreits zwischen der absoluten, den widerstrebenden Willen vernichtenden Strafe und dem bedingungslosen Erbarmen. Denn durch das Kreuz Christi wird uns gerade die Gnade Gottes zugleich zum vernichtenden Gericht über unsere Sünde, durch welches die Überwindung des Willens erreicht wird, die alle menschliche Strafe vergeblich herbeizuführen sucht.

c) Der Widerspruch zwischen dem Stellvertretungsgedanken und dem Wesen der Strafe hat zur Schaffung eines Begriffs geführt, der zum Ausdruck bringen soll, daß die unbedingte Forderung Gottes zu ihrem Rechte kommt, ohne daß dabei die strafende Vernichtung des widerstrebenden Willens notwendig wurde. Es ist der Begriff der **satisfactio** oder der **Sühne.** Aber die scharfe Herausarbeitung dieses Begriffs bei Anselm zeigt, daß er nur ein Ausdruck für

die logische Unvollziehbarkeit des Ausgleichs ist, den er zwischen Geltung der absoluten Forderung und Begnadigung der ihr Widerstrebenden herstellen will. Denn angesichts des Anspruchs Gottes auf alles Wirkliche bedeutet auch die kleinste Sünde, die Gott etwas entzieht, das ihm gehört, eine unendliche Schuld, die durch keine künftige Leistung wieder gutgemacht werden kann, auch nicht durch die Lebensleistung Jesu, da diese als Teil der endlichen Wirklichkeit Gott ohnedies gehört. Nach Anselm hat trotzdem Jesu Lebensleistung als Ganzes genommen, d. h. seine im Todesgeschick prägnant hervortretende Selbsthingabe in die Endlichkeit überhaupt, einen unendlichen, über die Forderung Gottes hinausgehenden Wert, der als Satisfaktion für seine Brüder akzeptiert werden kann. Dieser Gedanke kann unter den Voraussetzungen Anselms nur den Sinn haben: Daß es der unendliche Gott ist, der sich unbegreiflicherweise selbst in die Endlichkeit hingibt, macht das endliche Leben Jesu, das als endliches unter den Anspruch Gottes fällt, zugleich zu einer die endliche Leistung unendlich überbietenden Tat, in deren Vollzug schon die logische Unmöglichkeit überwunden ist, die die Tatsache in sich schließt, daß der absolute Gott die ihm widerstrebende Wirklichkeit nicht vernichtet, sondern liebt.

Sobald aber der Begriff der Sühne etwas anderes sein will als ein Ausdruck für den Glauben, daß der Widerstreit zwischen absoluter Strafe und bedingungslosem Erbarmen jenseits unseres Denkens in Christus gelöst ist, sobald er ein logisch gangbarer Mittelweg zwischen Strafe und Straferlaß sein will, erscheint Jesu Todesleiden als eine Leistung, die Gott, indem er freiwillig auf die Bestrafung der Sünder verzichtete, als Ersatzmittel für dieselbe gelten ließ (Akzeptationslehre), also als ein Sühnemittel, an dessen Stelle Gott auch ein anderes hätte treten lassen können, da es ja nur durch die freiwillige göttliche Akzeptation zu einem solchen wird. Damit ist aber der Tat Jesu die Notwendigkeit, der Charakter des einzig möglichen Auswegs genommen, ohne den sie nicht die Erlösung aus der tiefsten Not sein würde.

d) Der schwere Kampf, den Jesus kämpfte, um die Herrschaft des Satans zu brechen und die von ihm Geknechteten zu befreien, führte Jesus selbst darauf, die Hingabe seines Lebens ein **Lösegeld** zu nennen, das bezahlt wird, um Gefangene loszukaufen. Darin liegt nach Jesu eigener Aussage, daß durch sein Lebensopfer das erreicht wird, was man durch Zahlung eines wenn auch noch so

hohen, den Wert der ganzen Welt darstellenden Lösegeldes vergeblich würde zu erreichen suchen (Mc. 8_{36} f.; Ps. 49_8: Niemand vermag Gott das Lösegeld für einen Bruder zu erlegen), nämlich die Lösung der Seele aus ihrer Gebundenheit.

e) Jesus tritt in mehreren Fällen als derjenige auf, der Menschen, die unter den Eindruck seiner Person gekommen sind, in der Vollmacht Gottes ihre Sünde vergibt, ohne daß der Gedanke der sühnenden Bedeutung seines Todesleidens im Bewußtsein der Betreffenden vorhanden gewesen sein kann (Mc. 2_5; Lc. 7_{48}). Damit tritt neben die bisher genannten Veranschaulichungsformen als gleichberechtigtes Darstellungsmittel für die Bedeutung seines Lebenswerks die Vorstellung, daß uns Gott durch ihn unsere Sünden verzeiht oder uns, indem er in Christo ist, mit sich selbst versöhnt (2 Kor. 5_{19}). Diese Vorstellung eines von Christus vollzogenen und verkündigten **Verzeihungsaktes Gottes** stellt man vielfach den Ideen des stellvertretenden Opfers, der stellvertretenden Strafe, Sühne und Loskaufung als eine höhere und reinere Vorstellung gegenüber, die von den Denkschwierigkeiten frei sei, die jene Ideen belasten. Man glaubt, im Unterschied von den andern, die Bedeutung des Werkes Jesu veranschaulichenden Gedanken, die das Denken in einen unlösbaren Widerstreit verwickeln, sei die Idee der Verzeihung in sich widerspruchslos und darum von den mythologischen Elementen frei, die den übrigen Gedanken anhaften. In Wahrheit ist aber der Gedanke der Verzeihung Gottes nur eine neue Veranschaulichungsform des Werkes Christi, mit der es, logisch betrachtet, dieselbe Bewandtnis hat wie mit den übrigen. Denn, wie schon Anselm zeigte (Cur Deus homo I_{12}), hebt sich der Begriff der Verzeihung, d. h. der Funktion, in der ein Mensch erklärt, die Beleidigung, die ihm ein anderer zugefügt hat, als ungeschehen behandeln zu wollen, wenn man ihn auf Gott anwenden will, auf. Gott ist ja nur Gott, wenn er die ganze Wirklichkeit, also auch das vergangene Geschehen als sein Eigentum beansprucht. Verzeihen hieße aber, die vergangene Sünde wie das Gute behandeln, also der vergangenen Sünde gegenüber auf den Absolutheitsanspruch verzichten, der zum Wesen der Gottheit gehört (iniustitiam deo similem facere). Wenn wir also sagen, daß Gott uns in Christus die Vergebung unserer Sünden zuwendet, so kann dies nur den Sinn haben: In Christus liegt die logisch unfaßbare Lösung des Widerstreits, daß Gott unsere Sünde nicht vergeben kann, ohne seine göttliche Absolutheit aufzugeben und

daß er uns dennoch als der Absolute verzeiht. Der ganze Begriff der Verzeihung, wie er unter Menschen zur Anwendung kommt, trägt einen Widerstreit in sich. Vergeben, d. h. als ungeschehen behandeln, wäre im vollen Sinne des Wortes nur möglich, wenn das zu verzeihende Unrecht aus unserem Bewußtsein eliminiert werden könnte. Diese Ausschaltung von etwas aus unserem Bewußtsein steht aber nicht in unserer Gewalt. Volle Vergebung ist uns also überhaupt nur möglich, wenn wir aus der Einheit mit einem höchsten Inhalt heraus leben, in welchem dieser innere Widerstreit aller Vergebung in logisch unbegreiflicher Weise gelöst ist, indem eine göttliche Vergebung der Schuld, obwohl diese nicht aus der Gesamtwirklichkeit ausgeschaltet werden kann, Wirklichkeit geworden ist. Vergeben kann also nur, wer in der durch Christus uns geschenkten göttlichen Vergebungsgnade steht. Und der ganze Begriff eines verzeihenden Gottes, durch den alles Verzeihen erst möglich wird, läßt sich nur unter dem Eindruck Christi trotz des logisch unlösbaren Widerstreits, den er als Begriff in sich enthält, als Realität festhalten. Er läßt sich also nicht als eine allgemeine Idee oder ewige Wahrheit, deren bloßer Verkündiger Jesus gewesen wäre, von Jesus selbst loslösen.

6. Dieses ganze Verständnis der mannigfaltigen biblischen Veranschaulichungen des Werkes Christi als einer Reihe von kategorialen Darstellungsformen, die in der Tat Christi ihre Auflösung und Erfüllung finden, ist nach allem Bisherigen nur möglich von einer **Glaubensstellung** aus, in der Christus als das aus der praktischen und intellektuellen Not erlösende Faktum erlebt wird. Nur in dieser Fundamentierung alles Denkens und Lebens auf ihn tritt die transsubjektive Faktizität und das subjektive Erlebnis, die Vergangenheit und die Gegenwart des Erlösungswerkes in das paradoxe Verhältnis: Die Erlösung ist gerade dadurch ganz subjektiver Gegenwartsbesitz, daß sie ganz transsubjektives Vergangenheitsfaktum ist. Sobald wir aus der Glaubensstellung in Christus, dem *ἐν Χριστῷ εἶναι*, heraustreten und von irgend einem andern letzten Orientierungspunkt aus der Wirklichkeit Herr werden wollen, fällt diese eigenartige in ihm liegende Aufhebung der Anschauungs- und Denkformen wieder auseinander, und die von Christus ausgehende Erlösung steht uns als Gegenstand der Erfahrung, also als empirischer Prozeß gegenüber, den wir nach den Regeln des Denkens in gegeneinander exklusive Elemente zerlegen müssen. Wir erhalten dann eine zeitlich-kausale

Kette von Ereignissen, die sich aus drei Gliedern zusammensetzt: 1. Christi Versöhnungswerk (als Opfer, stellvertretende Strafe oder Sühne betrachtet), das die Möglichkeit der Rechtfertigung der Individuen schuf, 2. die nach Vollendung des Werkes Christi einsetzende Konservierung dieser durch ihn geschaffenen Potenz durch alle Jahrhunderte der Menschengeschichte hindurch, d. h. die Kirche als die historische Instanz, die im Besitz der durch Christus der Menschheitsgeschichte einverleibten Heilspotenz diese durch kraftübertragende Medien, die Sakramente, an die Individuen heranbringt, 3. das mystische Erlebnis des Individuums, in welchem die Heilsmöglichkeit individuelle Wirklichkeit wird. Das Heil entsteht bei dieser Auffassung durch Addition von drei Faktoren, der Leistung Christi, der vermittelnden Funktion der Kirche und einer religiös-sittlichen Leistung des Individuums. Die persönliche Beziehung des Ich zu Christus wird durch die Vermittlung der Kirche ausgeschaltet; die Sakramente werden, weil sie eine außer dieser persönlichen Beziehung stehende Potenz vermitteln, zu magischen Medien, der Heilsbesitz des Individuums wird zu einem von der unmittelbaren Beziehung zum geschichtlichen Christus losgerissenen und darum unbestimmten mystischen Erlebnis, in das religiöse Stimmungen außerchristlicher Art (Neuplatonismus) einströmen können. Diese ganze **katholische Anschauung** hat Luther nicht etwa nur an einem einzelnen Punkt revidiert, indem er die Leistung des Individuums auf die rein religiöse Funktion des Vertrauens reduzierte. Der Gedanke der **Rechtfertigung allein aus dem Glauben** an den in der geschichtlichen Menschheit Christi uns begegnenden Gott griff vielmehr der ganzen zeitlich-kausalen Zerlegung des Heilsprozesses an die Wurzel, deren Konsequenzen die einzelnen Mißstände des katholischen Systems waren. Denn Glaube ist im Sinne Luthers nicht eine qualitas et formalis iustitia in corde, eine Funktion, deren Objekt Christus wäre, sondern die Anwesenheit Christi selbst (in ipsa fide Christus adest, Comm. in ep. ad Gal. E, 29, 191 f.), wie sie unabhängig von allen unsern psychischen Funktionen feststeht, also das transsubjektive Gegebensein des vollendeten Versöhnungswerks Christi. Und gerade weil die Sündenvergebung in dieser vollendeten Tatsache eine dem Ich und allen seinen Leistungen völlig transzendente Wirklichkeit ist **(favor Dei)**, bedeutet sie eine völlige innere Erneuerung des Ich **(regeneratio)**, eine Stellung desselben auf eine sturmfreie Basis, also eine unendliche **sittliche Kraft.** Damit

sind die Gegensätze zwischen Transsubjektivität und Subjektivität, Vergangenheit und Gegenwart, in denen die katholische Zerlegung des Heilsprozesses in eine zeitlich-kausale Reihe von Faktoren wurzelte, gerade in ihrer schärfsten Setzung aufgehoben.

7. Dadurch verwandelt sich die Bedeutung der **Kirche** und der **Gnadenmittel**. Die **Kirche** kann, wenn sie nicht den Grundsatz der Rechtfertigung allein aus dem Glauben durchbrechen soll, nicht ein zweiter Heilsfaktor neben dem persönlichen Glauben an Christus sein, also weder im Sinne des Katholizismus eine der individuellen Heilsaneignung zeitlich und kausal vorausgehende Größe, noch im Sinne des Kirchenbegriffs der Sekten eine der individuellen Heilsaneignung zeitlich und kausal nachfolgende Größe, d. h. das Produkt einer Summation von individuellen Heilsaneignungen. Vielmehr schließt der persönliche Heilsglaube die Kirche als einen notwendigen Glaubensinhalt in sich. Denn in der Erlösung aus der tiefsten Not liegt mit dem individuellen Ergreifen des Heils zugleich die Überwindung des Gegensatzes zwischen dem einen Ich und dem andern Ich. Aus dem Wandel im Licht und dem persönlichen Gereinigtsein durch Christi Blut ergibt sich der Besitz der κοινωνία (1. Joh. 1_7), also der Glaube an die Versöhnungstat Christi als eine überindividuell wirksame Realität. Dies drücken wir aus in dem Glauben an Christus als das πνεῦμα eines mystischen, über die Vielheit der Individuen übergreifenden Leibes, der **unsichtbaren Kirche**. Die ganze Weltgeschichte ist dann, ihrem innersten Wesen nach betrachtet, das allmähliche Werden und Wachsen dieses lebendigen Organismus, das Erbautwerden dieses unsichtbaren Tempels aus lebendigen Steinen auf dem Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist.

8. Einen bestimmten Inhalt erhält dieser Begriff der Kirche aber erst durch die neue Bedeutung, welche die Gnadenmittel, **Wort, Taufe** und **Abendmahl** von der reformatorischen Position aus erhalten. Auch diese können nicht neben der sola fides stehende Größen sein, die diese auf kausalem Wege hervorrufen. Das Wort kann als empirisch betrachtete Erscheinung das Dasein des Vertrauens zu dem unendlichen Gott, den wir im Glauben im Wort zu uns reden hören, nicht kausal hervorgerufen haben. Denn daß wir den ewigen Gott in einer endlichen Wirklichkeit zu uns reden hören, ist

ja das die ganze kausale Betrachtung der Dinge ausschaltende und erst ermöglichende Fundament unseres Denkens und Lebens. Die **Heilige Schrift als Wort Gottes** ist also identisch mit der Gegenwart der Erlösungstat Christi in unserem Bewußtsein, hinter die wir nicht mehr erklärend zurückgehen können. Aus demselben Grunde können Taufe und Abendmahl nicht als Faktoren neben die Rechtfertigung aus dem Glauben gestellt werden, weder als Medien, die der Rechtfertigung kausal vorausgehen, noch als Manifestationen, die aus der Glaubensposition kausal hervorgehen (baptistische Auffassung der Taufe als einer dem Glauben nachfolgenden Gehorsamstat, reformierte Auffassung des Abendmahls als einer gemeinsamen Bezeugung der vorhandenen Glaubensgemeinschaft). Vielmehr erschließt sich dem Glauben in der **Taufhandlung** selbst die überindividuelle, in der unsichtbaren Kirche allgegenwärtige Sündenvergebung gerade in ihrer Transsubjektivität als individueller subjektiver Besitz; und die **Abendmahlshandlung** wird im Glauben zu der über alle Unterschiede der Individuen übergreifenden Gegenwart der Menschheit Christi, in der uns Gott mit sich versöhnt (Ubiquitätslehre).

9. Die Gesamtheit der Wirkungen, in denen sich die Versöhnungstat Christi als eine überzeitlich fortwirkende Realität erweist, fassen wir zusammen, wenn wir vom Wirken des **heiligen Geistes** sprechen. Der Geist ist der lebendig in seiner Gemeinde fortwirkende Christus (*ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*, 2. Kor. 3_{17}). Dennoch können wir von der geschichtlichen Lebenstat Christi den heiligen Geist noch als einen besonderen Faktor unterscheiden. Denn der geschichtliche Tatbestand von Christi Leben, Leiden und Sterben, wie er der uninteressierten historischen Forschung zugänglich ist, genügt noch nicht, um uns der Vergebung unserer Sünden gewiß zu machen. Denn sonst könnten wir auf dem Wege der uninteressierten Erkenntnis zur Versöhnung mit Gott gelangen. Zum Faktum, wie es nach historischer Methode feststellbar ist, muß also noch etwas hinzukommen, was uns den inneren Wesensgehalt des Tatbestandes aufschließt und uns gewiß macht, daß wir uns diesen Inhalt persönlich aneignen dürfen. Mit diesem Faktor, der noch hinzutreten muß, hat es aber dieselbe Bewandtnis wie mit dem erlösenden Tatbestand selbst. Wir können ihn nicht aus eigener Vernunft oder Kraft zustandebringen. Er ist nicht die Aktualisierung einer Vernunftanlage, eines religiösen a priori, das jeder

Mensch ohne weiteres besitzt. Wir können ihn auch nicht durch technische Beeinflussung unseres Seelenlebens herbeiführen. Es handelt sich vielmehr auch hier um ein Geschenk, das uns ohne unser Zutun zuteil werden muß. Es ist die göttliche Setzung eines perspektivischen Unterschieds, der von allen innerweltlichen Unterscheidungen unabhängig ist und über sie hinausgreift (s. S. 24f.).

Jeder, der zum Glauben kommt und seines Heils gewiß wird, hat das Bewußtsein, daß in dem zeitlichen Ereignis seiner Berufung eine ewige Erwählung zur Auswirkung kommt (*Gnadenwahl*), daß er von Ewigkeit her zum Heil bestimmt ist (*Prädestination*). Dieser ewige Akt steht mit der freien Willensentscheidung nicht im Widerspruch. Das wäre nur dann der Fall, wenn er ein zeitliches Ereignis wäre, das meiner Entscheidung für Gott zeitlich vorausginge und einen kausalen Zwang auf dieselbe ausübte. Die ewige Erwählung ist aber ein überzeitlicher und darum auch überkausaler **Akt**, der darum dem menschlichen Willen nicht nach Art einer zwingenden Naturkraft entgegentritt. Was vom überzeitlichen Standpunkt aus betrachtet eine ewige Erwählung ist, das kann im Zeitablauf des Seelenlebens als freie Willensentscheidung erlebt werden.

10. Die Lehre von der **Dreieinigkeit** von Vater, Sohn und Geist kann unter diesen Voraussetzungen nicht der metaphysische Ausgangspunkt der Glaubenslehre sein, sondern nur die abschließende Zusammenfassung dessen, was über die Erlösung zu sagen ist. Alles Bisherige hat gezeigt: Wir können Gott nicht in seinem Ansichsein erkennen. Er ist uns nur faßbar, indem er uns in der Geschichte begegnete, deren Wertzentrum Christus ist. Der tiefste Sinn und innerste Wesensgehalt der Geschichte läßt sich aber nicht durch empirische Feststellung des Tatbestandes durch uninteressierte Erkenntnis erfassen. Er geht uns nur auf, wenn noch ein Faktor hinzutritt, den wir uns nicht selbst verschaffen können, die Wirkung des heiligen Geistes, der unser inneres Auge aufschließt, daß wir Christus sehen, der uns unserer Gotteskindschaft gewiß macht und sich in einer Fülle von Kraftwirkungen bekundet, die vom erneuerten Menschen ausgehen. In der Erlösung sind also immer drei Elemente in einer unzertrennlichen Einheit zusammengefaßt: Gott, gegenwärtig in Christus, erschlossen durch den heiligen Geist.

Da unser Denken nicht aus den Anschauungsformen des gegenwärtigen Weltzustandes heraustreten kann, so können wir auch keine

Aussage darüber machen, was für Wesenheiten und Wesensverhältnisse diesen drei Elementen, deren Einheit wir erfahren, im Ansichsein der Dinge entsprechen, also in der intelligiblen Welt, wie sie als Gegenstand einer nicht mehr raumzeitlichen sondern „intellektuellen Anschauung" existieren mag, deren Möglichkeit wir uns nicht mehr vorstellen können. Die Trinität kann also nur soweit Denkobjekt und Glaubensgegenstand für uns sein, als sie uns in der Erlösung durch Christus aufgeht, also als ein Ausdruck des Glaubens an die Offenbarung Gottes in Christus, die uns der heilige Geist persönlich zueignet.

IV. Das neue Leben, dessen wir auf Grund der Versöhnung warten (Eschatologie).

1. Im Erlebnis der Erlösung aus der Sündennot ist zunächst die Gewißheit eingeschlossen, daß das Ich ewig oder **unsterblich** ist. Denn die Not, aus der wir erlöst werden, hätte nicht den Charakter der tiefsten Not, wenn sie durch den Glauben an den zu irgendeiner Zeit zu erwartenden Untergang des Ich zeitlich begrenzt wäre; und die Erlösung durch Christus wäre nicht die einzig mögliche Rettung aus dieser Not, wenn das Aufhören des Ichbewußtseins als ein zweiter Weg zur Befreiung aus dieser Not offenstände. Damit ist zunächst die doppelte individuelle Glaubensaussage gegeben:

a) In der Erlösung haben wir ein ewiges Verbundensein mit Christus gefunden (Phil. 1_{23} *σὺν Χριστῷ εἶναι*, Joh. 11_{25} f.; 3_{36}: Wer an Christus glaubt, hat das **ewige Leben**).

b) Ohne die Erlösung durch Christus geht das Ich ewig verloren, aber nicht im Sinne der Vernichtung des Bewußtseins, sondern im Sinne eines ewigen Verzweiflungszustandes (**ewige Verdammnis**, Mc. $9_{44.\,46.\,48}$).

2. Mit diesem Glauben an die ewige Existenz des Ich in Christo ist aber die christliche Hoffnung noch keineswegs erschöpft. Denn das von der Welt losgelöste Ich ist eine bloße Abstraktion. Das wirkliche Ich läßt sich nicht loslösen von seiner bestimmten Lebenslage und seiner konkreten Lebensaufgabe. Das Weltgeschehen ist der Mutterboden seiner äußeren und inneren Existenz. Die Wirklichkeit dieser Welt ist darum nach christlicher Anschauung nicht bloß, wie nach platonischer Auffassung, ein vorübergehender Aufenthaltsort für

unsterbliche Geister. Sie ist vielmehr unsere von Gott gesetzte Existenzgrundlage und hat als solche bleibende Bedeutung.

Damit erweitert sich aber der persönliche Zukunftsglaube zu einer **Glaubensaussage über das Ziel des ganzen Weltgeschehens.** Diese universale Glaubensaussage ergibt sich aus der christlichen Grundanschauung über das Verhältnis zwischen Gott und der Gesamtwirklichkeit. Wie wir früher gesehen haben (S. 35f.), läßt sich dieses Verhältnis zwischen Gott und Welt nur in einem Widerstreit zwischen vier überzeitlichen Akten ausdrücken: 1. Gott schafft die Welt; 2. die Welt löst sich vom Schöpfer los; 3. Gott läßt um dieses Abfalls willen ein Gericht über die Welt gehen. 4. Trotz des Abfalls und des Gerichts waltet Gott dennoch in Gnaden über der Welt. Nun wird uns aber in Christo gewiß, daß der Widerstreit zwischen Gottes Schöpfermacht und dem Urfall, der sich in diesen vier Aussagen zusammenfaßt, gelöst ist. Dadurch erweitert sich die persönliche Gewißheit, daß Gott uns trotz unseres Widerstandes nicht zermalmt, sondern liebt, zu der kosmischen Aussage: Gott hat *die Welt* geliebt (Joh. 3_{16}); Gott war in Christo und versöhnte *die Welt* mit ihm selbst (2. Kor. 5_{19}). Dies führt aber zu einer letzten Konsequenz. Wenn die Welt mit Gott versöhnt ist, so muß der Weltzustand aufgehoben werden, der ein Ausdruck des unversöhnten Zustandes war. Der Widerstreit zwischen Gott und der gefallenen Welt muß überwunden werden. Die Antinomien der jetzigen Weltgestalt, die alle in jenem letzten Widerstreit wurzeln, drängen nach einer Lösung. Es muß eine widerspruchsfreie Weltgestalt geben, in der der letzte Widerstand gegen Gott überwunden ist, „damit Gott sei alles in allem" (1. Kor. 15_{28}).

Das Christentum der Urgemeinde war darum von Anfang an ein brennendes Verlangen nach der Weltverwandlung. Diese kann nicht das Ergebnis einer allmählichen Aufwärtsentwicklung sein. Eine solche könnte nur eine innere Veränderung der jetzigen Weltform herbeiführen. Es handelt sich aber um Aufhebung der ganzen Grundform des jetzigen Weltzustandes, wie sie durch den Urfall zustandegekommen ist. Denn die perspektivische Weltform ist ja, wie wir gesehen haben (S. 56f.) der äußere Ausdruck der inneren Lösung von Gott. Da diese Erfahrungsform Gott ebenso verhüllt wie offenbart, kann es in ihr immer nur zum Glauben an Gott, niemals zum Schauen Gottes kommen. Dieser Zustand kann nur aufgehoben

werden, wenn „die Gestalt (τὸ σχῆμα) dieses Kosmos vergeht" (1. Kor. 7_{31}) und durch eine völlig andere ersetzt wird.

3. Den Glauben an diese Umwandlung der ganzen Weltgestalt haben wir aber nur, „in Christus", also nur wenn wir der in Christus vollbrachten Versöhnung durch den heiligen Geist gewiß geworden sind. Das ist die Bedeutung der Auferstehungstatsache. Christus ist den Seinen erschienen als der „Erstling unter den Entschlafenen", als der „Erstgeborene unter vielen Brüdern" (Röm. 8_{29}), als der Sieger über die ganze Sünden- und Todesgestalt dieser Welt (1. Kor. 15_{54} ff.), als der Anfang (ἀπαρχή 1. Kor. 15_{23}) einer ganz neuen Schöpfung und Daseinsform. In der Auferstehung Christi wird uns gewiß, daß die Vollendung der Weltumwandlung, die in ihm begonnen hat, nur eine Frage der Zeit ist.

4. **Sobald wir uns aber irgendeine Vorstellung machen wollen** von dem Wie dieser Verwandlung, stoßen wir auf dasselbe **unüberwindliche Hindernis**, das es uns unmöglich machte, uns einen „Urstand" vorzustellen, in dem noch keine Sünde war. Unser Vorstellungsvermögen bewegt sich in den Formen dieser von Gott geschaffenen und doch zugleich von Gott losgelösten Welt. Aus diesen Vorstellungsformen können wir nie heraustreten, wie sehr wir auch unsere Phantasie anstrengen mögen. Auch die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, in denen wir uns bewegen, tragen den gebrochenen Charakter an sich, der allen Formen der Erfahrungswelt anhaftet. Daraus ergibt sich ein doppeltes. a) Alle Gedanken, die wir uns über eine andere Weltgestalt machen, sind Versuche in raumzeitlicher Form sich etwas vorzustellen und von etwas zu sprechen, zu dessen Wesen gerade die Aufhebung dieser Form gehört. Die Darstellung der anderen Weltgestalt und ihres Verhältnisses zur gegenwärtigen muß darum immer einen Widerstreit in sich tragen. Sie muß sich in der raumzeitlichen Form bewegen und doch diese Form immer wieder auslöschen. b) Der Übergang aus der alten in die neue Weltform, das „Ende aller Dinge", das Aufhören nicht nur einer bestimmten Zeitperiode des Geschehens, sondern der Zeitform überhaupt, also das, was im N. T. im Anschluß an die spätjüdische Apokalyptik τὸ τέλος genannt wird (vgl. apoc. 10_6: „Die Zeit wird nicht mehr sein"), führt uns, sobald wir es denken wollen, auf die paradoxe Doppelaussage: Das „Ende", das Einmünden der

Zeit in die Ewigkeit, ist von der einen Seite gesehen ein Zeitpunkt, von der andern Seite betrachtet aber kein Zeitpunkt, sondern etwas Außerzeitliches, also etwas Allgegenwärtiges. Wenn es also ein Ende der Zeit gibt, so ist dieses Ende einerseits etwas, das kommt, dem wir mit jedem Augenblick näher rücken, andererseits etwas, das immer schon da ist. Wir warten darauf, und wir leben doch schon darin. Dieser Widerstreit läßt sich für unser Denken nicht lösen. Die Antinomie, aus der unser an die Erfahrungsform gebundenes Denken hier nicht herauskommt, beweist aber nicht die Irrealität der Sache, von der hier gesprochen wird, sondern nur die Unzulänglichkeit der Darstellungsform, die uns zur Verfügung steht. Dieser notwendige Widerstreit, den alle christlichen Zukunftsaussagen in sich tragen, zeigt sich sowohl in theoretischer, wie in praktischer Beziehung.

a) **Theoretisch** betrachtet ist der **Begriff eines letzten Zwecks**, an dessen zukünftige Realisierung geglaubt wird, ein Widerspruch in sich selbst, da jede zeitlich gedachte Verwirklichung eines Ziels die Notwendigkeit in sich schließt, sich einen darüber hinausliegenden entfernteren Zweck zu denken, der nach der Verwirklichung des ersten in Angriff genommen wird. Da aber nur unter der Vorstellung eines zu erstrebenden höchsten Zwecks gehandelt werden kann, so wird alles Handeln sinnlos, wenn wir nicht einen höchsten Inhalt haben, der die ganze Kategorie der Zwecksetzung, d. h. das ganze Verhältnis von Mittel und Zweck, Weg und Ziel vor der Selbstauflösung in eine unendliche Relationsreihe schützt, also einen Inhalt, der der tragende Grund der ganzen Kategorie der Zwecksetzung ist, indem er sie zugleich setzt und in sich aufhebt. Ist uns in Christus der Gott begegnet, der der **tragende Grund aller Zwecksetzung** ist, so müssen wir also über Christus die doppelte Aussage machen: α) Da er die Funktion der Zwecksetzung vor der Selbstauflösung schützt, uns also das Handeln auf ein Ziel hin möglich macht, so liegt in ihm das konkrete Weltziel der Zukunft. Seine Herrschaft ist das Ziel unseres Denkens, Handelns und Glaubens. β) Gleichzeitig begegnet uns aber in ihm der ewige Gott, in dem die ganze Kategorie der Zwecksetzung ausgeschaltet ist, für den Gegenwart und Zukunft, Weg und Ziel in eins zusammenfällt. In ihm haben wir schon jetzt die volle Erlösung, „volle Genüge" in einer ewigen Gegenwart, während gleichzeitig außer ihm die ewige Gegenwart der Verdammnis liegt. Die Spannung fällt also, statt sich in ein Zeitverhältnis zwischen Gegenwart und Zukunft zu zerlegen,

als überzeitlicher Gegensatz ganz in die jetzige Handlung hinein und gibt ihr eine ewige Bedeutung.

b) Zu demselben Resultat führt die **praktische** Erfahrung α) Unser praktischer Kampf gegen die Sünden ist nur möglich, wenn er von der Glaubenserwartung getragen wird, daß das Ziel, an dem wir arbeiten, erreicht werden wird, daß der ganze kosmische Sündenzustand überwunden werden wird, daß also Christus alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legen wird. Dies schließt aber den Glauben an die Überwindung alles ihm widerstrebenden Wollens, also die ἀποκατάστασις πάντων ein. β) Sobald aber dieser Glaube an die zeitliche Realisierung des absoluten Ziels ein logisch vollziehbarer Gedanke wäre, könnten wir uns ohne unmittelbare Abhängigkeit von Christus aus dem Kampf der Gegenwart in diesen Gedanken als in ein erlösendes Zukunftsbild flüchten. Die Erwartung einer an einem bestimmten Tag und in einer bestimmten Stunde der Zukunft eintretenden Befreiung aus aller Not würde die Spannung des gegenwärtigen Augenblicks und die Erwartung der vollen Befreiung für diesen Augenblick aufheben. Der Gedanke der ἀποκατάστασις πάντων als eines logisch denkbaren Ereignisses der Zukunft würde das heiße Ringen um Überwindung alles Gott widerstrebenden Wollens lahmlegen, da ja dann der definitive Sieg Gottes über jeden Widerstand eine bloße Frage der Zeit wäre, die vom Erfolg des jetzigen Ringens unabhängig sein würde. Die logische Unvollziehbarkeit des Wiederbringungsgedankens führt darum immer wieder auf den überzeitlichen Gegensatz zwischen ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis zurück, der dem Kampf des jetzigen Augenblicks ewige Tragweite gibt.

5. Daraus ergibt sich der eigentümliche **Doppelcharakter der eschatologischen Aussagen des N. T.**

a) Was zunächst die **Wiederkunft Christi** betrifft, so ist es α) einerseits eine unveräußerliche Glaubensgewißheit, daß das Ziel der Allherrschaft Christi ganz unabhängig von unserem Erfolg und vom Weltlauf in der Zukunft wirklich werden wird. Damit ist die Erwartung eines die Weltentwicklung durchbrechenden Aktes gegeben, in dem er Sieger und Richter über alle ihm widerstrebenden Mächte sein wird. β) Andererseits wird im Gegensatz

zur Apokalyptik jede zeitliche Datierung dieses Ereignisses verboten. Es wird als ein Ereignis angesehen, dessen plötzliches, alles verwandelndes Hereinbrechen in jedem gegenwärtigen Augenblick in gespannter Wachsamkeit erwartet werden muß.

b) Denselben Doppelcharakter haben die Glaubensgedanken über den **neuen Weltzustand**, den wir erwarten. α) Unserer Arbeit an der Befreiung der Welt aus dem Sündenzustand, die alle Elemente der empirischen Wirklichkeit zum Gegenstand hat, würde der ethische Ernst fehlen, wenn wir nicht glauben würden, daß dieses ganze Material, das unserer sittlichen Arbeit ihren Inhalt gibt und von dem wir unser Bewußtsein gar nicht losgelöst denken können, eine ewige Bedeutung hat. Damit ist der Gedanke einer neuen Welt gegeben, in der die ganze Kreatur die Gestalt gewinnt, die ihrer ewigen Bestimmung entspricht und die ihr die Sünde genommen hat (Röm. 8_{23}). In dieser neuen Welt wird auch der menschliche Körper das ewige Ziel erreichen, zu dem er bestimmt ist **(Auferstehung des Fleisches)**. Damit erhält die **apokalyptische Prophetie** ein Recht, welche die jetzigen Weltverhältnisse (z. B. Reiche, Staaten, Städte) in verklärter, von der Sünde gereinigter Gestalt in die Zukunft hineinschaut. β) Sobald aber die logische Unvollziehbarkeit einer Vorstellung des letzten Weltziels vergessen wird, die alle diese prophetischen Zukunftsvorstellungen als ungenügende, weil immer noch von der Sünde befleckte Dubletten des gegenwärtigen Weltzustandes erscheinen läßt, wächst sich das prophetische Zukunftsbild zu einer **phantastischen Welt** aus, die von Christus abzieht, weil wir in ihr unabhängig von der praktischen Nachfolge Christi Ruhe suchen können. Jesus zerstört darum jede Vorstellung der künftigen Gestalt des menschlichen Leibes, die sich diesen nach Analogie des gegenwärtigen denkt (Mc. 12_{25} pp.). Der pneumatische Leib steht nach Paulus in keinem naturhaften Verhältnis zum sarkischen, die δόξα der himmlischen Körperlichkeit ist derjenigen der irdischen völlig heterogen (1. Kor. 15_{40} ff.); die ganze künftige Weltgestalt läßt sich dahin zusammenfassen, daß Gott sein wird alles in allem (1. Kor. 15_{28}). Dadurch sind alle unsere menschlichen Zukunftsgedanken ausgeschaltet, und der zeitliche Gegensatz zwischen gegenwärtiger und künftiger Weltgestalt hat sich wieder in den überzeitlich-gegenwärtigen Widerstreit zwischen πνεῦμα und σάρξ, zwischen Gott und dem Widergöttlichen verwandelt.

Relig.
Theol.
H.

209612

Author Heim, Karl

Title Leitfaden der Dogmatik. [2. vol. in 1.]

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU